TOMÁS DE AQUINO

EXPOSICIÓN SOBRE EL «LIBRO DE LAS CAUSAS»

Introducción, traducción y notas
Juan Cruz Cruz

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA NÚM. 10

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Consejo Editorial
Director: Prof. Dr. Juan Cruz Cruz
Subdirectora: Prof. Dra. María Jesús Soto Bruna
Secretario: Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado

Primera edición: Abril 2000

© 2000. De introducción, traducción y notas *Juan Cruz Cruz*
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: (34) 948 25 68 50 – Fax: (34) 948 25 68 54
E-mail: eunsaedi@abc.ibernet.com

ISBN: 84-313-1773-6
Depósito legal: NA 1.167-2000

Imprime: LINF GRAFIC, S.A. Hnos. Noáin, 11. Ansoáin (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

FUENTES NEOPLATÓNICAS DE LA METAFÍSICA DE LA CAUSALIDAD EN *SUPER LIBRUM DE CAUSIS EXPOSITIO*

Juan Cruz Cruz

1. Del «uno» al «ser»: la causa primera 5
   a) Tres libros y una lectura 5
   b) La *Elementatio Theologica* de Proclo 6
   c) El *corpus* doctrinal del Pseudo-Dionisio 9
   d) El *Liber de Causis* 11
2. La integración de la causalidad en una metafísica del ser 17
   a) El plexo metafórico del neoplatonismo frente a la filosofía de la sustancia 17
   b) Acto y perfección en la filosofía de la participación 19

BIBLIOGRAFÍA 27

* * *

EXPOSICIÓN SOBRE EL «LIBRO DE LAS CAUSAS»

Tomás de Aquino

Proemio 37
1. El influjo abarcador de la causa primera 39
2. Los entes superiores se distribuyen en tres grados: antes de la eternidad, con la eternidad y después de la eternidad 49
3. El alma participa del principio primero y segundo 57
4. El grado segundo, que es la inteligencia 67
5. Distinción de las almas según la diferencia de las inteligencias 77

6. Índole inenarrable de la causa primera 85
7. La esencia indivisible y auto-reversiva de la inteligencia 93
8. La actividad cognoscitiva de la inteligencia como efecto y como causa ... 95
9. La perfección superior a la inteligencia 103
10. La diversidad de formas conocidas por la inteligencia 113
11. La inteligencia conoce lo eterno y lo causa intelectivamente 119
12. El orden de implicación recíproca de las realidades primeras 125
13. El autoconocimiento de la inteligencia 129
14. La relación del alma con realidades sensibles e inteligibles 133
15. La relación del alma consigo misma 137
16. Todas las potencias infinitas dependen de la primera potencia infinita 141
17. La unidad proporcional de las potencias 147
18. Creación e información 149
19. Diverso grado de aproximación al principio primero 155
20. El modo del gobierno universal de la causa primera 159
21. Suficiencia de Dios para gobernar por su propia abundancia 165
22. Suficiencia de Dios para gobernar por su excelencia 169
23. El gobierno de la causa segunda que es la inteligencia 173
24. El gobierno divino es participado de diversos modos por las cosas 177
25. Algunas sustancias son ingenerables 181
26. De lo incorruptible 185
27. La condición de lo corruptible 187
28. Diversidad de las sustancias según su simplicidad y composición 189
29. Subsistencia de la sustancia simple por su propia esencia 193
30. El orden recíproco de las realidades temporales 195
31. El orden recíproco de las realidades eternas 201
32. La sustancia intermedia entre la eternidad y el tiempo 205

ÍNDICE ANALÍTICO 209

FUENTES NEOPLATÓNICAS DE LA METAFÍSICA DE LA CAUSALIDAD EN *SUPER LIBRUM DE CAUSIS EXPOSITIO*

Juan Cruz Cruz

1. Del "uno" al "ser": la causa primera.

a) *Tres libros y una lectura.*

En el Proemio que Santo Tomás antepone a su *Exposición* sobre el libro *De causis* queda indicado que el tenor de su enfoque es metafísico, como estudio de los más altos principios de la realidad, o sea, de las causas últimas. Y advierte: "Sobre los primeros principios existen textos escritos, distribuidos en diversas proposiciones, a manera de los que examinan sistemáticamente una por una algunas verdades. De esta índole hay en griego un libro del platónico Proclo que contiene CCXI proposiciones y que se nos ha transmitido con el título de *Elementatio Theologica*. En árabe se encuentra el libro que los latinos denominan *De causis*; y se sabe que ha sido traducido del árabe y que no se encuentra en absoluto en griego. Ahora bien, parece que éste ha sido extraído por algún filósofo árabe del citado libro de Proclo; especialmente porque todo lo que en aquel se contiene, se encuentra más plena y ampliamente en éste". Esto lo escribía Santo Tomás en 1272.

Esta advertencia es de capital importancia. Primero, porque el Aquinate tiene conciencia de que el libro *De causis* es en realidad una extracción, una refundición del libro de Proclo, punto establecido por vez primera por el Santo. Segundo, porque testimonia el conocimiento directo del libro en cuestión, la *Elementatio Theologica*, admirando su elaboración sistemática en proposiciones ordenadas que siguen un método geométrico.

A lo cual hay que añadir que sin decirlo expresamente asume a lo largo de su *Exposición* la tarea de cotejar las proposiciones del *De causis* con otros célebres escritos neoplatónicos muy frecuentados por el Santo, a saber, las obras del Pseudo-Dionisio, especialmente el libro *De Divinis Nominibus*, ya comentado por el Aquinate en su juventud; asimismo le resulta estimulante

comparar esas tesis con las del libro llamado *Elementatio Theologica*, traducida del griego cuatro años antes por Guillermo de Moerbeke.

He aquí, pues, que al redactar su comentario, Santo Tomás tiene extendidos sobre su mesa tres libros: en el centro, el *De causis;* a un lado, la *Elementatio Theologica* de Proclo; y a otro lado, el *corpus* doctrinal del Pseudo-Dionisio. No se puede pedir una atmósfera neoplatónica más atractiva para que un curtido aristotélico despliegue una reflexión serena.

b) *La "Elementatio Theologica" de Proclo.*

Proclo recoge temas plotinianos que se explicaban en otros centros neoplatónicos del imperio: en la escuela de Roma los enseñaba Porfirio (†304); en la escuela de Siria, Jámblico (†330); en la escuela de Alejandría, Ammonio y Juan Filópono; en la escuela de Atenas, Proclo y Simplicio. Ahora bien, Proclo (†485) es el gran escolástico del neoplatonismo y proyecta su influjo doctrinal sobre el pensamiento musulmán y cristiano medieval. Su *Elementatio Theologica* sirve de fuente, incluso literal, al *Liber de causis*. Es más, el hecho de que este último libro fuese atribuido por algunos medievales al Estagirita contribuyó a que la impronta de Proclo fuera profunda y duradera en Occidente.

Lo que Proclo propone –tanto en la obra referida como en su *Teología de Platón* y en sus comentarios a varios diálogos platónicos, como *Timeo, República, Alcibíades I, Parménides, Teeteto* y *Cratilo*– es una filosofía de la identidad, la cual explica que en verdad una realidad no se deriva de otra, pues el "uno" es antes de toda cosa y se hace luego todas las cosas mediante un proceso triádico que acontece dentro del "uno" mismo:

a) primero comparece como unidad (*monê*) quiescente;
b) luego como *salida* (*próodos*) hacia lo múltiple en los modos del ser, de la inteligencia y del alma;
c) finalmente como *retorno* (*epistrophé*) al punto de partida.

La salida responde a la ley de que lo imperfecto se deriva de lo perfecto. Pues, según la regla de Plotino, "es necesario que los primeros principios sean en acto y perfectos"[1]. Lo imperfecto es lo perfecto aminorado, degradado. Lo que en cada tríada figura como lo primero es perfecto con res-

---

[1] *Enn* V, 9,4.

pecto a lo demás. La unidad explica y da sentido a la pluralidad. Y asimismo, por la perfección y la bondad de lo primario hay cosas buenas y perfectas.

Las cosas del mundo se entienden desde algo anterior a ellas, algo que también anida en el fondo de todas ellas y que es más perfecto que ellas. En el proceso de *salida* se van articulando términos intermedios que anudan los extremos, para que la unidad del principio pueda llegar a la multiplicidad: de la mónada (simple) se derivan las hénadas (compuestas), de éstas las tríadas (ser, vida, inteligencia), y de éstas las hebdómadas. Así, pues, entre el uno y la inteligencia surgen las *hénadas* o números superesenciales; la inteligencia se despliega en tres estratos: el inteligible o ser, el intelectual o pensar, el inteligible-intelectual o vida. Cada estrato se gradualiza a su vez triádicamente. Las cuatro causas aristotélicas se convierten en 74. A lo así derivado se le asigna el carácter de un dios, conforme a la mitología pagana. Proclo hace que la lógica de los universales se convierta en una ontología de las realidades.

A su vez, el ente finito no es puro vacío, sino mezcla de infinito (*ápeira*) y finito (*péras*). Lo que del uno se deriva (el ser, la vida y la inteligencia) se participa a lo concreto (a un ente, a un viviente, a un inteligente). La nobleza de cada uno de los principios de cada serie depende de su simplicidad y universalidad.

El texto original de la *Elementatio Theologica* de Proclo contiene 211 proposiciones, distribuidas en el siguiente orden temático:

1-6	A)	De lo uno y de lo múltiple.
7-13	B)	De las causas: bondad y eficiencia.
14-24	C)	Grados de la realidad: el cuerpo, el alma, la inteligencia, el Uno.
25-39	D)	Salida y regreso: emanación y reintegración.
40-51	E)	El autosubsistente.
52-55	F)	El tiempo y la eternidad.
56-65	G)	Grados de causalidad.
66-74	H)	El todo y las partes
75-86	I)	Relación de las causas a sus efectos; la potencia.
87-96	J)	El ser, el límite y la infinitud.
97-112	K)	Teoremas suplementarios sobre la causalidad.
113-165	L)	Las unidades divinas o dioses.
166-183	M)	Las mentes o inteligencias.
184-211	N)	Las almas.

De modo que en el proceso de salida o emanación hay que distinguir cuatro planos:

1º *El uno-bien*, absolutamente simple, el cual está más allá del ser, de la vida y de la inteligencia. Es la causa incausada, el principio imparticipable e inefable: no puede abarcarse en conceptos o en palabras, es inenarrable.

2º *El mundo inteligible*, estructurado conforme a tres unidades (el *ser*, la *vida* y la *inteligencia*) que proceden del uno y que presiden por separado una multiplicidad de seres. Y aunque no son múltiples, se componen de finitud e infinitud. Son participables, pero no divisibles ni multiplicables.

3º *El mundo de las almas*, regido por el alma primera; se trata de un plano intermedio entre lo inteligible (que es el modelo) y lo sensible (la copia). Hay almas divinas, almas demoníacas y almas humanas.

4º *El mundo sensible*, presidido por un principio llamado naturaleza (*physis*), potencia incorpórea que encierra las semillas del universo visible. El hombre, que forma parte del mundo, consta de alma no divina y cuerpo.

En fin, el proceso *ascendente* o de retorno del alma constituye la vida moral humana, a través de la práctica de las virtudes y, principalmente, del amor, que da el impulso inicial de subida.

El Aquinate se hará eco –en su *Exposición* sobre el libro *De causis*– de esta articulación y de los principios que la presiden, pero rectificando puntos nucleares. En primer lugar, incluirá el ser en el uno: Dios es el mismo uno y es el ser por sí mismo[2]. En segundo lugar, afirmará que ese uno-ser es imparticipable[3]. En tercer lugar, dirá que la salida del uno no es realizada por un flujo necesario, sino por una emanación libre (creación) como causalidad eficiente: en la primera acción de la causa primera, que es la creación, la diversidad de las cosas proviene de dicha causa[4]. Por último, verá la creación como la única instancia que puede otorgar una participación en el ser, guardando una distancia infinita entre el ser autosubsistente y el ser creado: "Si el mismo uno es la esencia de lo primero, conviene que si algo difiere de él sea partícipe de la unidad"[5].

---

[2] Ipsum unum .... et ens per seipsum (*In de causis* 22 n377).

[3] Unum essentialiter non participative (*In de causis* 32 n465).

[4] In prima actione causae primae,... quae est creatio,... diversitas rerum est ex causa prima (*In de causis* 24 n399).

[5] Si ipsum unum est essentia primi oportet quod si aliquis ab eo differat,... sit participans unitatem (*In de causis* 32 n465).

c) *El "corpus" doctrinal del Pseudo-Dionisio.*

Ya desde sus inicios universitarios tuvo Tomás la ocasión de conocer la obra del Pseudo-Dionisio *De Divinis Nominibus*, oyendo de labios de su maestro San Alberto las explicaciones que daba sobre ella y copiándolas directamente. A raíz de este encuentro pudo sentir la necesidad de repensar en profundidad el pensamiento neoplatónico, dedicando un *Comentario* al libro del Pseudo-Dionisio, posible fruto de la enseñanza de Tomás a los frailes de Orvieto (1261). Aquel involuntario farsario –amparado por la aureola del Dionisio nombrado en los *Hechos de los Apóstoles* (Act 17, 34)– contribuyó con su enorme autoridad de ungido a que se aceptaran naturalmente en el cuerpo doctrinal del pensamiento medieval –también en el del Aquinate– tesis abiertamente neoplatónicas.

El Pseudo-Dionisio escribió sus obras al comienzo del siglo VI (*De Caelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Divinis Nominibus* y *De Mystica Theologia*). Fueron traducidas al latín en el 830 por Hilduino, en el 860 por Juan Escoto Eriúgena, en 1167 por Juan Sarraceno y en 1235 por Roberto Grosseteste. Dependiendo de Proclo, enseña que Dios es el super-ser, la super-bondad y el super-uno. Como Dios está por encima de todo ser, los enunciados positivos que se le atribuyen deben ser continuamente corregidos: la teología *kataphatiké* o positiva es inferior a la teología *apophatiké* o negativa. Por su parte, Dios emite el ser de sí mismo. Todo está contenido en Él, como las líneas radiales en el centro, como los rayos en el sol, como las aguas fluviales en la fuente, como la copia en el modelo. La causa suprema encierra o contiene los modelos de todos los seres. Los modelos, los ejemplares o paradigmas son como las esencias, ideas o razones de las cosas y están unificados en Dios: por su medio se lanza al ser todo lo que existe. Ideas que no son meros conceptos, sino decretos o determinaciones de la voluntad divina, como Santo Tomás diría más tarde, recogiendo una tesis neoplatónica[6]. Pero las cosas participan de Dios según es capaz cada una. Y aunque ellas fueran eternas, su eternidad nunca igualaría a la de Dios, que es o existe sobre todo tiempo.

Las cosas proceden de Dios siguiendo una gradación rigurosa: pues cuanto más cerca están de Él, más participan de su perfección y unidad. La dispersión en lo múltiple cierra la cuota de participación. Traza así el Pseudo-Dionisio una estratificación jerarquizada de las criaturas:

---

6 *De Ver* q3 a1; *In de Div Nom* c4 §1.

a) primero está el ser viviente racional (tanto el incorpóreo o *inteligencia*, como el corpóreo u *hombre*);

b) le sigue el ser viviente sensible irracional (los animales);

c) a continuación, el ser viviente insensible (las plantas);

d) y, por último, el ser inanimado (mineral).

En esta gradación, la infinidad del bien divino se va difundiendo por todas las cosas. Por esa presencia sustantiva del bien, la causa eficiente no es meramente dinámica, sino bonificadora y se acaba identificando con la causa ejemplar: pues tiende a producir lo bello y lo bueno. La causación ejercida por la causa particular es primariamente información, actuación de la forma. La causa es siempre más noble y tiene más ser que el efecto.

Santo Tomás debió ver en estas tesis del Pseudo-Dionisio una confirmación de lo enseñado sobre las causas por el mismo Aristóteles, quien frente al eidetismo platónico introdujo la causa física del movimiento, aunque nunca la desarticuló de la presencia perfectiva de la causa formal. Y como todo anhela la forma, también todo se mueve hacia la forma de las formas. Por eso, Dios es la primera causa eficiente (en el "descenso") y la última causa final (en el "ascenso").

Aunque a sus 30 años Tomás estaba convencido, ateniéndose a ciertas semejanzas externas, de que el autor del libro *De Divinis Nominibus* seguía a Aristóteles (*ubique sequitur Aristotelem*[7]), en cambio, a sus 45 años reconoce ya que el autor en cuestión seguía las doctrinas platónicas (*sectator sententiae platonicae*[8]). De cualquier modo, el Pseudo-Dionisio fue un eminente inspirador del Aquinate. Por ejemplo, la dialéctica neoplatónica del más y del menos le fue un acicate para repensar la doctrina de los grados de perfección en lo seres y la correspondiente doctrina de la participación. Incluso parece innegable la sugestión neoplatónica de la salida o descenso y de la subida o regreso en el plan sistemático de la *Suma Teológica*. No obstante, Tomás adoptó, siguiendo las huellas de San Agustín, la solución de trasponer la teoría neoplatónica de las ideas a las razones eternas que existen en la inteligencia divina; de suerte que esa participación no podía ser, dentro de la tradición cristiana, un flujo necesitante, sino una creación que supone el ejemplarismo divino. Pero tanto el ejemplarismo como la participación responden en buena medida a la enseñanza neoplatónica.

---

7 *In II Sent* d14 q1 a2.

8 *De malo* q16 a1 ad 3.

d) *El "Liber de causis".*

Corre el año 1272. Tomás de Aquino cuenta con 47 años de edad. Momento de madurez y de febril producción. Desde el punto de vista sistemático, ya ha redactado la *Suma Contra los Gentiles* y tiene muy avanzada la *Suma Teológica*. Ha realizado también los *Comentarios* a las grandes obras aristotélicas como la *Física*, la *Metafísica* o el tratado *Del Alma*. Y redacta en ese mismo año la exposición sobre el libro *De causis*, un texto del que reiteradamente se vino ocupando desde su juventud. Lo afrontó ya a sus 27 años de edad, cuando en la Universidad de París abordó el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, componiendo luego sobre estas, en varios volúmenes, un *Scriptum super Sententias* (1254-1256), que contiene numerosas citas del referido libro. El *De causis* viene insistentemente citado más tarde, a partir de sus 40 años de edad, en las *Cuestiones Disputadas*, especialmente en *De Veritate* (1256-1259), *De anima* (1266-1267), *De Potentia* (1267-1268), *De Malo* (1269-1271). Podría decirse que a este libro le tenía una especial predilección desde muy atrás. Y cuando se pone manos a la obra manifiesta el Angélico su admiración no sólo por el lenguaje neoplatónico, sino por la vibración dinámica de su ontología, la cual le sirve de contrapunto para afrontar las claves de su metafísica de la participación.

El libro *De causis* comienza a leerse entre los escritores latinos en la segunda mitad del siglo XII. Se le conocía con otros títulos: como *De essentia summae vel purae bonitatis*, o *De intelligentiis* o *De esse*. Y generalmente se atribuía a Aristóteles: el mismo Santo Tomás, al comienzo de su carrera, recoge esta atribución[9].

Pero la redacción del libro *De causis* se remonta plausiblemente al siglo IX o X, dentro del ambiente intelectual creado tiempos atrás a raíz del momento crítico en que al cerrarse la escuela neoplatónica de Atenas (por el edicto de Justiniano del 529), la enseñanza codificada por Proclo pasa masivamente al mundo intelectual de Persia y Siria. De especial relevancia fue la escuela neoplatónica de Alejandría, que unía ya doctrinas platónicas con perspectivas monoteístas apoyadas también en textos de Aristóteles. Doctrinas y preocupaciones filosóficas de corte platónico viajaron hasta Bagdad impulsadas por pensadores musulmanes. Con la conquista de Siria

---

9 *Super Boetium De Trin* q6 a1.

por los árabes (636) se potencian las traducciones de textos griegos. Los distintos califas que se suceden entre los siglos VIII y X alientan el estudio del pensamiento griego, la búsqueda de manuscritos y la fundación de centros de traductores. De entre todos los pensadores antiguos se impone la figura de Aristóteles, con sus categorías metafísicas, su enfoque de la lógica y su tratamiento del estudio del alma humana.

Ahora bien, a pesar del esfuerzo de difusión cultural que en el mundo musulmán se produjo, no han llegado hasta nosotros las obras platónicas que pudieron haberse traducido del árabe. Además, Plotino no fue suficientemente conocido en esos centros académicos, siendo así que las *Enéadas* figuraron en el área intelectual griega como el cuerpo doctrinal más ambicioso del neoplatonismo. En cambio, los árabes llegaron a conocer íntegras algunas obras de Proclo.

No obstante, hay abundantes elementos platónicos y neoplatónicos que configuran internamente los núcleos metafísicos, éticos, lógicos y antropológicos cultivados por los árabes. Esta circunstancia puede explicarse por el hecho de que la influencia del platonismo y del neoplatonismo sobre el mundo cultural árabe se debe a la presencia de escritos llamados pseudo-epigráficos, los cuales se transmiten o bien bajo el nombre de Aristóteles y de Alejandro de Afrodisia, o bien bajo pseudónimos o de forma anónima. Algunos de estos textos, además de sufrir reestructuraciones y amalgamas de diverso origen, fueron atribuidos a Aristóteles. El más importante escrito pseudo-epigráfico es la *Theologia Aristotelis*, que en realidad es una refundición, hecha en el siglo IX, con extractos literales de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino, admitiendo omisiones, transformaciones y adiciones notables. Esta obra, compuesta por un autor sirio desconocido, presumiblemente de religión cristiana, fue vertida al árabe, siendo muy apreciada por Alfarabi y Avicena. A pesar de ser una refundición, frecuentemente literal, se trata de un trabajo nada despreciable, pues reelabora la doctrina plotiniana de acuerdo con el monoteísmo: desechando partes y expresiones inconciliables e incorporando otras compatibles. En el área monoteísta no era infrecuente este modo de proceder con los textos griegos: modificando, recortando o prolongando el texto original, cuando contradecía el sentido de las propias creencias del refundidor. Por ejemplo, el *uno* neoplatónico aparecía como creador o causa primera, siendo así que para Plotino no lo era.

El libro *De causis* se debe a una parecida epopeya de refundición y transformación sufrida por la mencionada *Elementatio Theologica* de Proclo –autor que ya era conocido en el mundo árabe–.

Hay veinte proposiciones de esta obra que, con pocas interpolaciones significativas, se conservaron en traducción árabe, bajo el nombre de Aristóteles o de Alejandro de Afrodisia. Pero, con más osadía, un autor desconocido realizó en árabe, quizás hacia el siglo IX, una amplia selección y refundición de la *Elementatio Theologica*, dándole el nombre que después en latín se conoció como *Liber de causis* o *Liber de bonitate pura*.

El libro *De causis* nació, pues, en un círculo cultural del neoplatonismo árabe. Para algunos, la composición de este libro pudo ser anterior a la redacción árabe de la *Theologiae Aristotelis*, antes citada. No cabe duda de que su fuente griega de inspiración fue la *Elementatio Theologica* de Proclo, de la que se hizo un compendio en lengua siria, divulgado luego entre los árabes bajo el nombre de Aristóteles. Los teoremas que aparecen en el libro *De causis* o *De essentia bonitatis absolutae* (llamada también así por la doctrina que aparece en las proposiciones XX, XXI y XXII) fueron compuestos para ser comentados. Se trata de una extracción que, una veces parafraseando el texto y otras repitiéndolo literalmente, versa sobre principios referentes a la causa primera de toda la realidad, así como a su relación con las cosas corruptibles o generables. Abundan en él las inserciones de nuevas ideas, para dar cauce a temas de inspiración monoteísta, como la creación y la identificación del uno con la causa primera; suprime, en cualquier caso, los elementos politeístas.

Muestra, pues, el libro *De causis*, frente a la *Elementatio Theologica* de Proclo, tantas inflexiones diferenciadoras y proposiciones de distinto cuño que, lejos de aparecer como una simple reelaboración coyuntural de corte monoteísta, se presenta como una organización metafísica autónoma que aglutina en su interior con explícita intención los temas neoplatónicos de Proclo. Este hecho lo hacía muy atractivo para los autores medievales latinos.

En algunos manuscritos se atribuía –como ha quedado dicho– la composición del libro *De causis* a Aristóteles. Y de hecho fue transmitido dentro del *corpus* aristotélico. Este libro se divide en 32 proposiciones (o 31 en los manuscritos que no desdoblan la proposición cuarta), cuya exposición carece de la pauta demostrativa euclidea del escrito de Proclo.

Comienza determinando la causa primera de todo; y pasa a indicar otras causas elevadas, pero dependientes de la causa primera. Le siguen proposiciones que, por grupos de temas, aunque no de modo sistemático, realizan la explicación etiológica de la realidad íntegra.

1	A)	El principio de todo el tratado.
2-5	B)	Las causas: la causa primera, las inteligencias y las almas.
6-15	C)	Determinación de cada una de las causas.
16-19	D)	Dependencia de lo inferior respecto a lo superior.
20-23	E)	El influjo de lo superior sobre lo inferior.
24-32	F)	La recepción del influjo por lo inferior.

El *De causis* toma de la *Elementatio Theologica* varios temas básicos, pero los inserta en una estructura sistemática distinta de la que en este último libro son tratados:

- La derivación gradual de toda la realidad desde un principio único, causa única y universal; mas no por emanación formal, sino eficiente.
- La existencia de tres principios primeros: ser, vida, inteligencia; de suerte que el más universal contiene al menos universal.
- La jerarquía gradual entre las inteligencias y entre las almas.

Otros temas básicos de Proclo son simplemente eliminados: como el esquema circular de la salida y el retorno, que sólo afecta a las sustancias intelectuales; o la estructura del tiempo cíclico; o la distribución de los dioses. La emanación necesitante es sustituida por el influjo. Ya no hay grados creadores intermedios entre el creador y la criatura. Los motivos aceptados se recomponen de nuevo. Especialmente, el ser no comparece ya como una hipóstasis por debajo del *uno*, sino como la causa más universal, permanente y unitaria, la cual se distingue incluso del ser compuesto de finito e infinito, destinado a multiplicarse. Es más, el proyecto del libro *De causis* es a su modo sistemático –como hemos dicho–, pues tiene la intención de explicar la constitución íntegra del mundo, presidida por el concepto de creación. Un proyecto que los pensadores medievales del occidente cristiano podían fácilmente identificar con sustanciales aspectos de San Agustín y del Pseudo-Dionisio. Por eso, Santo Tomás comentó el texto del libro *De causis* acechando lugares paralelos de la *Elementatio Theologica* de Proclo, de un lado, y de las obras que constituyen el *corpus* del Pseudo-Dionisio, de otro lado.

La crítica moderna no se ha puesto completamente de acuerdo sobre el origen cultural del libro: pues para unos es de fuente musulmana (Bar-

denhewer, Bédoret) y para otros es de ascendencia hebrea (Kaufmann, Guttmann, Masnovo).

Al menos parece cierto que el libro *De causis* fue compuesto en árabe y traducido al latín también con el título *Liber [Aristotelis] de bonitate pura*. La versión del árabe al latín fue hecha por Gerardo de Cremona en Toledo (entre 1167 y 1187). Ya hacia la mitad del siglo XII la escuela de traductores de Toledo había puesto en manos de los lectores de lengua latina obras de Avicena, de Al-Kindi y de Alfarabi, entre otros. Gerardo prefería traducir del árabe las obras griegas más significativas, especialmente las de Aristóteles y sus comentadores. Y precisamente como libro de Aristóteles aparece el *De causis* en la lista de traducciones realizadas por Gerardo.

El libro aborda, pues, un tema central: el de la creación. Y la explica acudiendo a potencias intermedias, a saber, las inteligencias. Pero en su desarrollo se aleja del necesitarismo emanatista, sustentado, v. gr., por Avicena: por lo que es improbable que este personaje pudiera ser su redactor.

Responde esa teoría de las potencias intermedias a una preocupación que se encuentra en doctrinas que corrían entre los intelectuales hispánicos del siglo XII, relacionados a través de los autores toledanos con el mundo musulmán. Por ejemplo, el eclesiástico Domingo Gundisalvus (†1151) expone en su libro *De processione mundi* una cascada de causas segundas que son como instrumentos de la causa primera: la criatura angélica, el movimiento celeste, la naturaleza, el alma racional. De modo que las almas serían creadas por los ángeles. No sería de extrañar que el libro *De causis* hubiera sido conocido y estudiado intensamente en su primitivo texto árabe dentro del ambiente toledano.

Una vez traducido el libro por Gerardo, logra una difusión enorme entre el mundo latino. Ya a principios del siglo XII es citado por Alano de Lila (†1203) y después por Pedro Mártir en la *Summa contra patarenos* (una diatriba contra los cátaros, escrita en torno al 1235). También se encuentra explícitamente citado a continuación en obras tan importantes como la *Summa de theologia et philosophia* (c. 1230) de Rolando de Cremona y la *Summa Theologica* de Alejandro de Halès (†1245). En algunos programas universitarios, como los de París y Oxford, fue explicado como complemento de la *Metafísica* de Aristóteles y, seguidamente, comentado con las misma dignidad que la gran obra aristotélica: así lo hicieron Adam de Bocfeld y Roger Bacon.

El gran maestro del Aquinate, San Alberto Magno, dedicó al libro *De Causis* una paráfrasis amplia en el segundo libro de su obra *De causis et processu universitatis* (escrita en torno a 1247); y allí vierte la opinión de que el texto viene a ser la transcripción de un escrito de Aristóteles sobre el principio del universo, con interpolaciones y comentarios sacados de Avicena, Algazel y Alfarabi, efectuados por un tal David Iudaeus[10]. Es lo que se pensaba comúnmente a mediados del siglo XIII sobre este libro.

Corría el año 1252 cuando el joven Tomás llega a la Universidad de París y empieza a ocuparse del libro *De causis*. Mientras redacta su Comentario al libro de las *Sentencias* observa ya que algunas tesis nucleares del *De causis* –citado allí alrededor de 70 veces– son incompatibles con el enfoque aristotélico. Por ejemplo, a propósito de la tesis de que la facultad de conocer es causada en el alma por la inteligencia (separada) observa que "sobre este argumento no se debe aceptar la autoridad del *Liber de causis*, porque quien ha compuesto ese libro no parece ser el autor de este error"[11]. Es más, el Aquinate intuye en esa epoca que el libro *De causis* es afín a la doctrina platónica y dionisiana: por ejemplo, en la tesis sobre la inenarrabilidad divina[12].

Con certera intuición, el Aquinate cambia la perspectiva histórica sobre este libro, indicando su ascendencia platónica, mucho antes de que conociera la traducción al latín de la *Elementatio Theologica* de Proclo. Una vez que el Santo leyera esta obra, traducida por Guillermo de Moerbeke en 1268 –a instancias quizás de fray Tomás–, no podía tener ya dudas acerca de su cepa neoplatónica, pues podía allí identificar tesis literales contenidas en el libro *De causis*. Y como ya se dijo, en las últimas palabras del Proemio a su *Exposición* sobre el libro *De causis*, Santo Tomás retira cauta-

---

[10] San Alberto escribe, a propósito *de nomine quo antiqui appellaverunt librum De causis*: "Fue recogido por un cierto David el Judío a partir de las doctrinas de Aristóteles, Avicena, Algazel y Alfarabi. El las ordenó en forma de teoremas, a los que añadió comentarios a la manera en que Euclides había procedido para establecer la geometría. Y al igual que Euclides demuestra en sus comentarios los teoremas en orden sucesivo, así también David incluyó comentarios que no son otra cosa que las demostraciones de los teoremas propuestos [...]. Y así David reunió para este libro extractos de una cierta carta *De principio universi esse*, obra de Aristóteles, añadiéndole otras cosas que saca de Avicena y Alfarabi". *De causis...*, lib. II, tract. 1, cap. 1 (t. X, p. 433, Borgnet). Algunos, como Théry y Alonso, suponen con poco fundamento que el tal David (Ibn Daoud o Avendauth, según los manuscritos) era un traductor que formaba equipo en Toledo con Gundisalvo hacia la mitad del siglo XII.

[11] *In II Sent* d18 a2.

[12] *In II Sent* d19 a1 ad1

mente toda alusión a un autor conocido, aunque estima que probablemente fuese árabe. Y subraya además que en el libro de Proclo se halla la misma doctrina de una manera más perfecta y más desarrollada[13].

2. La integración de las causalidad en una metafísica del ser.

a) *El plexo metafórico del neoplatonismo frente a la filosofía de la sustancia.*

1. La filosofía neoplatónica, como se ha visto, utiliza una serie de bellas metáforas para expresar la relación que el principio de todo o el *uno* mantiene con las cosas del mundo: la del sol y sus rayos[14]; la de la fuente y sus arroyos; la del original y sus copias, la del centro del círculo y sus radios, etc. Metáforas que vienen de lejos, pues algunas se encuentran ya en los albores de la filosofía occidental y muy especialmente en Platón. Este plexo metafórico inunda la reflexión metafísica neoplatónica y, a su través, ayuda a entender la existencia de un principio supremo y universal que lo contiene todo, que lo ilumina todo, que lo gobierna todo

Ya los pitagóricos habían establecido la tesis de la "imitación" como argumento explicativo de las cosas visibles; argumento que Platón recrea bajo su tesis de la "participación": la multiplicidad participa de la unidad; lo múltiple no se pulveriza, por una carencia de conexión, en la oscuridad de lo irreconocible, sino que se muestra en la claridad de cosas "semejantes", las cuales son distintas unas de otras precisamente porque participan de la unidad. Platón anuncia el proceso de participación tanto en el *Fedón* (73e 9-10), bajo la metáfora del modelo y de la copia, como en la *República* (508b 13), bajo la metáfora del sol que, como el bien en sí, se proyecta en el

---

[13] En algunos manuscritos del libro *De causis* que datan del siglo XIII se dice explícitamente que sus proposiciones están recogidas de Proclo y que Alfarabi fue su comentador.

[14] "Lo que participa abundantemente de las propiedades de alguna realidad, se asemeja a ella no sólo en la forma, sino también en la acción; esto es evidente, por ejemplo, en las realidades que son iluminadas por el sol; unas participan de la luz solar sólo para ser vistas; otras, en cambio, participan de la luz para iluminar a otras realidades –como es evidente en la luna–, y esto constituye la acción propia del sol" (*In de causis* 23 n385).

bien de la cosas. Y explica en el famoso pasaje de la "segunda navegación" (*Fedón* 99d-102a) que hay, desde arriba, una "*parusía*" o aparición de la idea en la cosa mundana y, desde abajo, una "*méthexis*" o participación de la cosa mundana en la idea.

La "idea" es totalmente ella misma, realiza exhaustivamente en sí misma un contenido esencial; pero la cosa mundana sólo "tiene parte" en ella, comportándose respecto a la idea como la copia respecto a su modelo, como el pálido reflejo respecto al foco de luz rutilante. Pero con ello no quedaba aclarado si la forma unitaria se participa entera o sólo una parte: porque si estuviera íntegra en las cosas particulares, entonces estaría separada de sí misma[15].

La solución platónica a esta cuestión no se refuerza con argumentos lógicos sino con la analogía que le proporciona el plexo metafórico, v. gr., el símil de la luz: pues la luz es una en sí misma y a la vez está presente en todos los puntos que ilumina. Platón se atreve incluso a introducir otra metáfora menos afortunada: la del velo que cubre con su tejido la multiplicidad de las cosas y, estando en cada una de ellas, permanece entero en todas. Y es menos hábil este símil porque el velo cubre con solo una de sus partes cada objeto que tiene debajo: una parte tapa a otra, pero no el todo a la parte; la idea no pasa a formar parte de las cosas mundanas, las cuales no serían realidades propiamente dichas, sino desvaídos reflejos o sombras de una realidad alejada, extrínseca, inalcanzable. Torpe metáfora que dificulta la solución al problema fundamental de la realidad de las cosas, o mejor, de la participación ontológica que las cosas parecen tener de la idea.

2. Con la aparición de Aristóteles en la escena filosófica, queda sometido el plexo metafórico a una cura metafísica, esperando que su mejor aplicación se hiciera sólo cuando la composición misma de lo real quedara bien fundada. Para el Estagirita, los seres no se asemejan a un ser primero que realiza la forma cualitativa en su estado total, de suerte que los demás sólo tuvieran de él una parte no real, desvaída y ensombrecida. Más bien, los seres se parecen entre sí por la semejanza de relaciones que mantienen sus principios intrínsecos (acto-potencia, materia-forma). Esa semejanza de relaciones es, en verdad, una analogía. No hay algo así como un festín, en el que los seres inferiores comen y beben de la forma perfecta, quedando

---

[15] *Parménides*, 131a ss.

asemejados a ella cuando la ingieren. El ser no es una perfección de la que participarían los diversos entes en la medida de su esencia. El ser se identifica de manera pura y simple con la *sustancia;* de suerte que si las sustancias se articulan entre sí, lo hacen como términos absolutos.

Es más, el aire sugestivo del plexo metafórico ha sido aniquilado por la acción insonora del motor primero, el cual parece no llevar su influjo hasta el interior del ser mismo de la sustancia.

3. De diversas maneras el neoplatonismo reivindicó la dignidad especulativa de aquel plexo metafórico, pero a costa de la solución aristotélica. De nuevo, lo múltiple en unidad aparecerá como un todo, donde cada miembro posee sólo una parte; pero en la cadena de la multiplicidad hay un primero que no es solamente el inicial eslabón de una serie con anillos iguales, sino un primero intensivamente perfecto que concentra en sí el todo cualitativo; de suerte que los otros miembros no sólo son posteriores en la cadena, sino drásticamente secundarios, porque se limitan a tomar la parte que les corresponde. Uno es el modelo, los otros son las copias; uno es el sol; los otros son los rayos; uno es la fuente, los otros son los arroyos; uno es el centro, los otros son los radios.

Pero el neoplatonismo no olvidará la purga aristotélica y acentuará tres ideas metafísicas. a) La *simplicidad* del uno primero, que es bien supremo y perfección absoluta, de suerte que todas las demás realidades que participan de él sólo figuran como grados de perfección que se distinguen entre sí. b) La *composición* interna de las cosas, pues lo que existe por participación tiene algo que lo asemeja a su principio y tiene también algo que lo hace diferir de él; como dice Proclo, es mezcla de finito e infinito. c) La *jerarquía* de los entes que pueblan el universo siguen una escala de perfección, justo la de "ser-vida-inteligencia", que presentan Proclo y el Pseudo-Dionisio: pero el ser es ya considerado aquí como un grado de perfección, el más difundido entre las cosas.

b) *Acto y perfección en la filosofía de la participación.*

1. Mas para que el plexo metafórico pudiera ser aplicado sin equívocos era preciso encontrar el engranaje metafísico que explicara coherentemente la posición de los seres en el mundo a partir del uno primero. Y este engra-

naje se llama "creación", la cual permitía a Santo Tomás explicar que todo el ser de las cosas emana del uno primero, pero de suerte que el ser en las cosas se constituye *ab alio*, mientras que en el uno primero se constituye *a se*. Las cosas son participantes o *ab alio*. Cuando se dice que crear es hacer "de la nada", el *ex nihilo* significa *non ex aliquo*[16]: pues se hace existir no sólo aquello que no existía, sino aquello de lo que no existía siquiera una potencia real; se pone a la vez el acto y la potencia que lo recibe. "Hay un doble modo de causar: uno es aquel modo por el que algo es producido contando con una realidad preexistente; y en este sentido se dice que una cosa es producida por información, pues lo que viene después se comporta a manera de forma respecto a aquello que ya existía; el otro es aquel modo por el que se causa algo sin haber presupuesto alguno; en este sentido se dice que algo es causado por creación"[17]. Al comunicar el acto de ser o existir se suscita a la vez el sujeto al que se comunica el acto. "El ser mismo es el acto último que es participable por todas las cosas; pero él mismo no participa de nada"[18].

Sólo dentro del contexto de la emanación libre o creación –mas no de la emanación necesaria– es pensable la idea de participación; y así, el que es *por esencia* se opone al que es *por participación*: aquél tiene el ser por sí mismo, sin limitacion, sin dependencia alguna y sin recibirlo o tenerlo de otro; éste tiene el ser con dependencia y por causalidad de Dios, con la limitación surgida por recibirse en una potencia receptiva. "Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo es, por Dios es. Porque, si algo hay *por participación* en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien conviene *por esencia*, como el hierro se encandece por el fuego. Ahora

---

[16] *STh I* q45 a1 ad3.

[17] *In de causis* 18 n345.

[18] Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat. (*De An* a6 ad2). "Si algo poseyera la capacidad infinita de ser, de manera que no participara el ser de otro, entonces sería sólo infinito, y tal es Dios. Pero supongamos que existe algo que tiene una capacidad infinita para ser, pero según el ser participado de otro, entonces es finito en la medida en que participa el ser: puesto que lo que se participa no es recibido según toda su infinitud en el participante, sino de manera particular. Así pues, la inteligencia está compuesta en su ser de finito e infinito: la naturaleza de la inteligencia es infinita según la potencia de ser, siendo así que el ser mismo que recibe es finito. De esto se sigue que el ser de la inteligencia puede multiplicarse, en la medida que es ser participado; pues esto es lo que significa composición de finito e infinito". (*In de causis* 4 n109). "Llama finito al propio ser participado, puesto que no es participado según la total infinitud de su universalidad, sino según el modo de la naturaleza del que participa". (*In de causis* 5 n146).

bien, se ha demostrado anteriormente, al tratar de la simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y asimismo se ha probado que el ser subsistente no puede ser nada más que uno, al igual que si la blancura fuese subsistente, no podría ser nada más que una sola, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en que se recibe. Se sigue de esto que todas las cosas, fuera de Dios, no son su ser, sino que participan del ser. Por consiguiente, es necesario que todas las cosas que, conforme a esta diversa participación en el ser, se diversifican en grados más altos y más bajos de perfección, tengan por *causa* un ente primero que es perfectísimo. Por esto afirmó Platón que es necesario suponer la unidad antes de toda multitud; y Aristóteles dice que lo que es maximamente ente y máximamente verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es sumamente cálido es causa de todo lo cálido"[19]. Lo sorprendente de este texto es que Santo Tomás recuerda a Platón dos veces: una explícitamente (pues su cita de la *unidad* es del *Parménides* c26); otra implícitamente, cuando expone dos argumentos del *Fedón* (103 c y 105c): que todo lo blanco es blanco por la blancura en sí y que lo cálido es caliente por lo cálido en sí; también es platonizante el argumento de Aristóteles (*Met* II c1 993b21) sobre lo máximamente ente que es causa de todo ente.

El Aquinate salva así lo sustancial de la doctrina platónica de la participación –ese hecho de recibir de una manera particular lo que pertenece a otro de una manera universal–: "Participar es algo así como tomar parte; por esto, cuando alguna cosa recibe de una manera particular aquello que pertenece a otra de una manera universal, se llama participar de eso. Así, se dice que el hombre participa del animal, porque no posee la esencia del animal según su total generalidad; por la misma razón Sócrates participa del hombre, el sujeto del accidente y la materia de la forma, porque tanto la

---

[19] Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum: sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit in II Metaph. quod id quod est maxime ens et maxime verum est causa omnis entis et omnis veri: sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis. (*STh* I q44 a1).

forma sustancial como la accidental, que de suyo son comunes, están determinadas en tal o cual sujeto. Finalmente, se dice que el efecto participa de su causa, principalmente cuando no iguala la virtud de la causa"[20].

La participación se explica, no obstante, a través de la doctrina aristotélica del acto y de la potencia. "Todo el que participa algo está, respecto a lo participado, en la relación de potencia a acto: y debido a lo participado pasa el participante a ser tal en acto. Pero se ha visto que solo Dios es esencialmente ser, pero todas las demás cosas participan de su ser. Así, pues, toda sustancia creada se comporta con su propio ser como la potencia con el acto"[21].

De lo dicho se desprende que para el Aquinate el ser (*esse*) carece de dos determinaciones inadecuadas: la *actualidad* y la *potencialidad*. De un lado, como el neoplatonismo indico, el ser no es un momento vacío en el ente, sino una perfección o plenitud que, en sí misma –añade Tomás– es simple e infinita, pues no está mezclada con el no-ser, como pensaban los platónicos; y de ella participa todo ente. De otro lado, como el aristotelismo sostuvo, el ser no es un momento potencial o inactivo en el ente: sino el primer acto fundamental, la actualidad básica por la que un ente es realmente; y el carácter de acto no se aplica solamente a la esencia o sustancia del ente, sino –añade Tomás– también al ser mismo (*ipsum esse*).

2. No se puede decir que platonismo y aristotelismo estén dentro de la síntesis de Tomás en pie de igualdad, aunque se conserven elevados en una nueva perspectiva. Prima la posición del acto sobre la posición de la perfección. Por eso, retomando el Aquinate la noción aristotélica de acto, inyecta en ella todo el plexo metafórico, pero haciéndolo depender de la actualidad misma: "El ser es la actualidad de todos los actos y, por ello, es la

---

[20] Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud. Ita homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem, et subiectum accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subjectum. Et similiter effectus dicitur participare causam suam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae". (*In Boetii de Hebd* c2).

[21] Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur, ut potentia ad actum: per id enim quod participatur, fit participans actu tale. Ostensum est autem supra, quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum. (CG II c53).

perfección de todas las perfecciones"[22]. El «por ello» (*propter hoc*) de esta frase es aquí decisivo, pues reduce completamente la plenitud intensiva a la actualidad; en el sentido de que solo de la actualidad puede brotar la realidad y la inteligibilidad de las cosas. E incluso la actualidad funda las virtualidades expresivas de la palabra externa, del lenguaje humano: "El «es» significa lo primero que cae en la inteligencia a modo de actualidad absoluta y, por tanto, significa a la manera del verbo"[23]. Las estructuras del conocer humano, incluidas las gramaticales, radican en la actualidad del ser. La perfección es participable porque es acto participable. Perfección es acto. Y la perfección se entiende en el ser desde el acto. En el ser, la dinámica actualizadora del acto se convierte en intensidad perfectiva.

La doctrina aristotélica del acto y la potencia se amplía inmediatamente. Porque potencia no es ya la materia, sino todo lo que comparece como "capacidad de recibir" el acto, como sujeto del acto. "Ser sujeto no es propio solamente de la materia que es parte de la sustancia, sino que es propio universalmente de toda potencia"[24]. La materia es, desde luego, sujeto de la forma, como el cuerpo humano lo es del alma; pero también la esencia es sujeto del ser o existencia en todas las criaturas: esta distinción de *esencia* y *existencia* marca la clave del pensamiento tomista. Y así, el alma humana misma, además de informar con su actualidad el cuerpo, es de suyo sujeto del ser o existencia.

Todas las criaturas son seres por participación: en ellas la *essentia* participa el *esse*; el ser es el acto último de toda realidad[25]. "Toda realidad *participa* del ser según la relación que tiene con el primer principio del ser. Ahora bien, la realidad compuesta de materia y forma tiene solamente el ser mediante la consecución de su forma; por lo tanto, tiene relación con el primer principio del ser *mediante* su forma. Pero, puesto que en esta realidad generada la materia preexiste en el tiempo a la forma, en consecuencia no siempre posee la citada relación con el primer principio del ser; y no se encuentra en tal relación cuando es sólo materia, sino después: al sobreve-

---

[22] Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. (*De Pot* q7 a2 ad9).

[23] Est significat primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute, et ideo significat per modum verbi. (*In Perih* lec5).

[24] Esse subjectum non consequitur solam materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam. (*De subst sep* c7).

[25] *In VIII Phys* lec1.

nirle la forma. Por consiguiente, si alguna sustancia se identifica con su forma, se sigue que *siempre* tendrá la relación citada con la causa primera y no le sobrevendrá en el tiempo, sino que acompañará *simultáneamente* a su sustancia que es la forma"[26]. El ser verdadero, el *óntos ón*, no está monopolizado por las formas generables. Y así, por la constitución espiritual de su esencia el alma humana posee indivisiblemente su ser, es inmortal; y hay una perfección pura que es la perfección de las perfecciones y el acto de todos los actos: Dios, que es ser por esencia.

Cada ente se constituye metafísicamente, desde el patrón limitante de su esencia, como una participación del ser; y esta participación es una composición, aunque ninguno de sus miembros puede quedar ajeno al ser mismo: la misma esencia que funciona como límite del ser no puede sino brotar del ser mismo, como una expresión o modo del ser. La finitud y la contingencia de un ente se expresan muy adecuadamente cuando decimos que se constituye como una participación del ser en el modo de una composición (potencia-acto, esencia-existencia). Así se determina lo relativo frente a lo absoluto y autosubsistente.

3. La *participación por composición* (de *essentia* y *esse*) es un aspecto fundamental de la síntesis tomista, cuyo más inmediato transmisor fue Boecio. Pero sería equivocado sostener que éste es el único aspecto básico: está el aspecto *intensivo* propuesto por el neoplatonismo del Pseudo-Dionisio y del libro *De causis*: los entes del universo forman una progresiva serie o grados de limitación de *una perfección que es participada a partir de un máximo, con el que todos se ligan por el vínculo de una dependencia de ejemplaridad*. Tal ejemplaridad está vehiculada, según Santo Tomás, por una dependencia de eficiencia creadora. Y esta *participación por ejemplaridad* y eficiencia muestra una vibración metafísica muy superior a la otorgada en la participación por composición. Pues toda la realidad y la posibilidad del ente finito consisten en depender del ser autosubsistente de una manera que es ejemplar y final por eficiente.

---

[26] Unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad primum essendi principium. Res autem composita ex materia et forma non habet esse nisi per consecutionem suae formae: unde per suam formam habet habitudinem ad primum essendi principium; sed quia materia tempore praeexistit formae in hac re generata, consequens est quod non semper habeat praedictam habitudinem ad principium essendi neque simul, cum fuerit materia, sed postmodum superveniente forma. Si ergo aliqua substantia sit ipsa forma, sequitur quod *semper* habeat habitudinem praedictam ad causam primam nec adveniat ei post tempus, sed sit *simul* concomitans cum sua substantia quae est forma. (*In de causis* 25 n409).

En la vía ascendente de la metafísica, la composición es el aspecto más obvio, al igual que la finitud y la contingencia. Pero en la vía descendente, la explicación última de la realidad finita está primeramente en la dependencia íntegra.

En los seres finitos la participación es producida por una causalidad infinita eficiente, de suerte que lo participado comparece como imitación o copia de un modelo o ejemplar, como rayo de un sol, como arroyo de una fuente, como radio de un centro: porque el ser es lo más íntimo de la criatura. El *uno* neoplatónico y el *acto puro* aristotélico quedan convertidos en un sol, en una fuente, en un modelo, en un centro, al que se refiere el Aquinate con las siguientes palabras: "A la naturaleza de cualquier acto pertenece el comunicarse cuanto le sea posible. De ahí que un agente obra en cuanto está en acto. Pero el obrar no es otra cosa que comunicar, cuanto sea posible, aquello por lo que el agente está en acto. Ahora bien, la naturaleza divina es acto de manera purísima y máxima. Por eso también ella se comunica cuanto es posible. Mas ella se comunica a las criaturas por su sola *semejanza*, cosa que es patente: pues toda criatura es ente según la semejanza que tiene con ella"[27]. La exposición de esta estructura de acto y perfección en el despliegue de la causalidad es la intención básica de la *Expositio* de Santo Tomás sobre el *Liber de causis*.

* * *

La *Exposición sobre el Libro de las Causas* no es propiamente una obra menor, aunque P. Mandonnet la incluyera, sin suficiente fundamento, entre los "Opúsculos" de Santo Tomás (edición de 1927). Sin embargo, en ninguna de las ediciones antiguas de las obras del Aquinate figura este libro como un opúsculo más; todo lo contrario, se encuentra incluido entre sus grandes comentarios. Según la expresión que el propio Santo Tomás utilizara en el prólogo a la *Suma*, esa obra pertenecería al género literario de una *expositio*

---

[27] Natura cuiuslibet actus est quod se ipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa se ipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam per solam sui similitudinem creaturis, quod omnibus patet: nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam (*De Pot* q2 a1).

librorum, fácilmente distinguible de las *quaestiones*. A juicio de Saffrey[28], el título *Expositio super librum de causis* está soportado por la mitad de la tradicion manuscrita y los catálogos antiguos[29].

[28] H. D. Saffrey, "Introduction" a *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositio*. E. Nauwelaerts, Lovaina-Friburgo, 1954, XXXIII

[29] He contado para esta traduccion con las ediciones latinas de Parma, Vivès y Marietti (esta última realizada por C. Pera, Roma, 1955, 1972), teniendo presente también en primer lugar la acreditada edición crítica de H. D. Saffrey, antes nombrada; así como la edición del *Liber de Causis* publicada por O. Bardenhewer (1882) y la establecida por A. Pattin en *Tijdschrift voor Filosofie* (28, 1966, 90-203). Para el texto de Proclo he tenido delante la obra de Dodds (*Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1933) y la de Vansteenkiste (*Procli elementatio theologica translata a G. de Moerbeke*, en *Tijdschrift voor Filosofie*, 13, 1951, 263-302 y 491-531).

He adoptado el criterio, usual y pedagogico, de numerar los parrafos. Los números que aquí lleva el libro *De causis* serán citados en cursiva en el interior del comentario de Santo Tomás.

Existe otra traducción castellana de esta obra del Aquinate, hecha por Antonio Tomás y Ballús en *Opúsculos filosóficos genuinos de Santo Tomás de Aquino*. Ed. Poblet, Buenos Aires, 1947, 351-525 (siguiendo el texto de Mandonet). Hay también traduccion italiana, realizada por C. D'Ancona Costa: *Tommaso d'Aquino. Commento al "Libro delle cause"*, Rusconi, Milano, 1986.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

AA. VV.: *Antike und Orient im Mittelalter*, Misc. Med. I, W. De Gruyter, Berlin 1962.

AA. VV.: *De Jamblique a Proclus*. Entretiens sur l'antiquite classique. Fond Hardt, Vandoeuvres, Genève, 1975.

AA. VV.: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hrsg. von C. Zintzen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Abt. Verlag, Darmstadt, 1977.

AA. VV.: *Études néoplatoniciennes*. Conférences de J. Trouillard, P. Hadot, H. Dorrie, F. Brunner, M. De Gandillac, S. Breton, Imprimerie de la Concorde, Lausanne, 1973.

AA. VV.: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Essays presented by his friends and pupils to R. Walzer, Oriental Stud., V. Cassirer, Oxford, 1972.

AA. VV.: *Le fonti del pensiero di S. Tommaso*. Atti del Congresso Internaz. su Tommaso d'Aquino nel suo VIII centenario, vol. I, D'Auria, Napoli, 1975.

AA. VV.: *Le néoplatonisme*. Colloque du Centre National de la Recherche Scientifique, 1969, Editions du CNRS, Paris, 1971.

AA. VV.: *Les sources de Plotin*. Entretiens sur l'antiquité classique. Fond. Hardt, Vandoeuvres, Genève, 1960.

AA. VV.: *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*. Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, Spoleto, 1965.

AA. VV.: *Mélanges offerts a E. Gilson*. Pontif. Inst. of Med. Stud.-Vrin, Toronto-Paris, 1959

AA. VV.: *Néoplatonisme*. Mélanges offerts a J. Trouillard. Les cahiers de Fontenay, nn. 19-22, Fontenay aux-Roses, 1981.

AA. VV.: *Parusia. Studien zur Philosophie und zum Problemgeschichte des Platonismus*, Festgabe für J. Hirschberger, hrsg. von K. Flasch, Minerva GmbH, Frankfurt a.M., 1965

AA. VV.: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von W. Beierwaltes, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969.

AA. VV.: *Plotini Opera*, ediderunt P. Henry - H.R. Schwyzer, Desclée de Brouwer-L'Edition Universelle-Brill, Paris-Bruxelles-Leiden, 1954-1973.

AA. VV.: *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del Convegno Internazionale 5-9 ott. 1970, Accademia nazionale dei Lincei, Roma, 1974

AA. VV.: *Recherches sur la tradition platonicienne: Platon, Aristote, Proclus, Damascius*, por J. Bertier - L. Brisson - J. Combes - J. Trouillard, Vrin, Paris, 1977

AA. VV.: *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, ed. A. Piolanti, Città Nuova, Roma, 1974.

AA. VV.: *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihre Quellen, Misc. Med.* 15, W. De Gruyter, Berlin-New York, 1982.

Aertsen, J. A.: "Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin", *Miscelanea Mediævalia*, 21/1 1991, 143-160.

Afnan, S.: *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden, 1964.

Alonso, M. A.: "El *Liber de Causis*", *Al-Andalus*, 9 (1944), 43-69. -"Las fuentes literarias del *Liber de Causis*", *Al-Andalus*, 10 (1945), 345-382.

Amerio, F.: "La formulazione del principio di causalità e la nozione di causa in S. Tommaso", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 29 (1937), 388-400. -"Il principio di causalità in S. Tommaso", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 30 (1938), 41-61.

Anawati, G. C.: "Prolegomènes a une nouvelle édition du *De causis* arabe", en *Etudes de Philosophie musulmane*, Vrin, Paris 1974, 117-154.

Andereggen, I. E. M.: *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De Nominibus de Dionisio Areopagita*, PUG, Roma, 1988.

Armstrong, A. H.: "Neoplatonic valuations of nature, body and intellect", *Augustinian Studies*, 3 (1972), 35-59.

Badawi, 'A.: *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, París, 1968. -*Histoire de la philosophie en Islam*, Vrin, Paris 1972.

Bardenhewer, O: *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg i. Br. 1882.

Bataillon, L. J.: "Les textes pseudo-aristotéliciens", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 61 (1977), 285-286.

Baumstark, A.: *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Leipzig, 1900; Neudruck Scientia Verlag, Aalen, 1975.

Bédoret, H.: "Les premières traductions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Alpharabi", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 41 (1938), 80-97. -"L auteur et le traducteur du *Liber de causis*", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 41 (1938), 519-533.

Beierwaltes, W.: "Der Kommentar zum *Liber de Causis* als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin", *Philosophische Rundschau*, 2 (1963), 92-215. -*Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1965. -"Andersheit. Grundriss einer neuplatonischer Begriffsgeschichte", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 16 (1972), 166-197.

Berti, E.: "Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come Ipsum esse", in *Studi aristotelici*, L.U. Japadre ed. L'Aquila, 1975, 347-352.

Bigg, C.: *The christian Platonists of Alexandria*. Clarendon Press, Oxford, 1913, 1968.

Bobik, J.: "La doctrine de Saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles", *Revue Philosophique de Louvain*, 51 (1953), 5-41.

Boncompagni, B.: "Della vita e delle opere di Gerardo Cremonese", *Atti dell'Accademia Pontificia dei Nuovi Lincei*, 4 (1851), 387-449.

Borst, A.: *Les cathares*, Payot, París, 1978.

Brasa Diez, M.: "Traducciones y traductores toledanos", *Estudios Filosóficos*, 23 (1954), 129-137.

Bréhier, E.: *La philosophie de Plotin*. Boivin, Paris 1948. -"L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec", in *Etudes de Philosophie Antique*, P.U.F., Paris, 1955, 248-283.

Breton, S.: "Le théoreme de l'un dans les Eléments de Théologie de Proclus", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 58 (1974), 561-582.

Brons, B.: *Gott und die Seienden: Untersuchungen zur Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Vandenhoeck-Ruprecht, Gottingen, 1976.

Brunner, F.: *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas*, Publ. Univ.-B. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1965.

Burnett, C.: "A group of arabic-latin translators working in northern Spain in the mid-twelfth century", *Journal of Royal Asiatic Society*, (1977), 62-108.

Callus, D. A.: "Les sources de saint Thomas", en *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*. 93-174.

Corsini, E.: *Il trattato De Divinis Nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Giappichelli, Torino, 1962.

Corvez, M.: "La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être", *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974), 19-52.

Courtes, P.C.: "L'un selon Saint Thomas", *Revue Thomiste*, 68 (1968), 198-239.

Cruz-Hernández, M.: "El neoplatonismo y la constitución de la filosofía árabe", en *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. 327-338.

Charles-Saget, A.: *L architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, París, 1982.

D'Ancona Costa, C.: "Saint Thomas lecteur du *Liber de Causis*. Bilan des recherches contemporaines concernant le *De causis* et analyse de l'interprétation thomiste", *Révue Thomiste*, 92, 1992, 785-817. -"Introduzione" al *Commento al Libro delle Cause*, traducido y anotado por C. D'Ancona Costa, Milano, 1986.

De Couesnongle, C.: "Mesure et causalite dans la IV via", *Revue Thomiste*, 58 (1958), 55-75; 244-284.

De Gandillac, M.: *La sagesse de Plotin*. Vrin, París, 1966.

De Vogel, C. J.: "Some reflections on the *Liber de Causis*", *Vivarium*, 4 (1966), 67-82.

Dewan, L.: "St. Thomas and the causality of God's Goodness", *Laval Théologique et Philosophique*, 34 (1978), 291-304.

Dodds, E. R.: "The Parmenides of Plato and the Origin of the neoplatonic One", *The Classical Quarterly*, 22 (1928), 129-142.

Dondaine, H. F.: *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII siecle*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1953.

Doresse, J.: "Les sources du *Liber de Causis*", *Revue de l'Histoire des Religions*, 131 (1946), 234-238.

Dorrie, H.: "Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken", en *Parusia*, 119-141. -"La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus", en *Etudes néoplatoniciennes*, 42-58.

Durantel, J.: *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Alcan, París, 1919.

Endress, G.: *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, F. Steiner Verlag, Wiesbaden-Beirut, 1973.

Ewbank, M. B.: "Remarks on Being in St. Thomas' *Expositio de divinis nominibus*", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 56, 1989, 123-149.

Fabro, C.: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano, 1939. -"Actualité et originalité de l'esse thomiste", *Revue Thomiste*, 56 (1956), 240-270;

480-510. - "Dall'essere di Aristotele allo esse di S. Tommaso", en *Mélanges offerts à E. Gilson*, 227-247. -*Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960. -"Platonismo, neoplatonismo e tomismo, convergenze e divergenze", *Aquinas*, 12 (1969), 217-242.

Faucon, P.: *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Atélier de réproduction des thèses, Université de Lille, Honoré Champion, Paris, 1975.

Fay, T.: "Partecipation. The transformation of Platonic and Neoplatonic thought in the metaphysics of Thomas Aquinas", *Dicus Thomas P.*, 76 (1973), 50-64.

Feder, A.: "Des Aquinaten Kommentar zum Pseudo-Dionysius De Divinis Nominibus", *Scholastik*, 8 (1926), 321-351

Festugière, A. "Modes de composition des commentaires de Proclus", *Museum Helveticum*, 20 (1963), 77-100.

Fetz, R. L.: *Ontologie der Innerlichkeit. Reditio completa und processio interior bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg 1975.

Flynn, J. G.: "St. Thomas and the arab philosophers on the nature of God", en *Le fonti del pensiero di S. Tommaso*, 325-333.

Garin, P.: *Le problème de la causalité en Saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1958.

Geiger, L. B.: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Vrin, Paris, 1953.

Gilson, E.: "Les principes et les causes", *Revue Thomiste*, 52 (1952), 39-63 -"L'être et Dieu", *Revue Thomiste*, 62 (1962), 181-202, 398-416.

Gómez-Nogales, S.: "Santo Tomás y los Árabes. Bibliografía", *Miscellanea Comillas*, 33 (1975), 205-250.

Grabmann, M.: *Die Proklusübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalter*, en *Mitt. Geistesl.*, 1936, Band II, 413-423.

Gregory, T.: *Platonismo medievale*, Ist. Stor. per il Medioevo, Roma, 1958.

Guttmann, J.: *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und jüdischen Literatur*, Breslau 1902; Repr., G. Olms Verlag, Hildesheim, 1970.

Hâdot, I.: "Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hierocles et Simplicius", *Etudes Augustiniennes*, Paris, 1978.

Hâdot, P.: "Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin", en *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, Vandoeuvres Genève 1960, 105-141.

Henle, R. J.: *Saint Thomas and Platonism. A study of the "Plato" and "Platonici" texts in the writings of St. Thomas*, M. Nijhoff, The Hague, 1970.

Hirschberger, J.: "Platonismus und Mittelalter", *Philosophisches Jahrbuch*, 43 (1955), 120-130.

Ho, J. C. Y.: "La doctrine de la participation dans le commentaire de Saint Thomas sur le *Liber de Causis*", *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972), 360-383.

Hopfmann, E.: *Platonismo e filosofia cristiana*, trad. it. di G. Sgarbi, Il Mulino, Bologna, 1967.

Hourani, G. F.: "The medieval translations from Arabic to Latin made in Spain", *The Muslim World*, 62 (1972), 97-114.

Imbach, R.: "Le (néo)-platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110 (1978), 427-448.

Ivanka, E. Von: "Zum Problem des christlichen Neuplatonismus", *Scholastik*, 31 (1956), 31-40; 384-480. -*Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, París, 1990 (ed. original en alemán, Einsiedeln, 1964).

Jossua, J. P.: "L'axiome *bonum est diffusivum sui* chez saint Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Religieuses*, 2 (1966), 127-153.

Kaiser, R.: "Versuch einer Datierung der Schrift Alberts des Grossen *De causis et processu universitatis*", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 45 (1963), 125-136.

Kassem, M.: "La teoría de la emanación en los filósofos musulmanes", *Pensamiento*, 28 (1972), 131-144.

Kaufmann, H.: *Toledo. Wege und Wirkung arabischer Wissenschaft in Europa*. Econ Verlag, Wien-Düsseldorf, 1977.

Klibansky, R.: "Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 5 (1928-1929), 1-40.

Krämer, H. J.: *Platonismus und hellenistische Philosophie*. W. De Gruyter, Berlin-New York, 1971.

Kraus, P.: "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 23 (1940-1941), 263-295.

Kremer, K.: *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden, 1971.

Lescoe, F. J.: *Saint Thomas Aquinas on the separate substances*, St. Joseph College, West Hartford, 1963.

Lewin, B.: "Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe", *Orientalia Suecana*, 4 (1955), 101-108.

Libera, A. de: "Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de Causis*", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 74, 1990), 347-378.

Litt, T.: *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas*, Publ. Univ.-B. Nauwelaerts, Louvain-París, 1963.

Lohmann, J.: "Saint Thomas et les arabes (Structures linguistiques et formes de pensée)", *Revue Philosophique de Louvain*, 74 (1976), 30-44.

Lowry, J. W. P.: *The logical principles of Proclus "Stoikheiosis Theologiké" as systematic ground of the cosmos*, Rodopi, Amsterdam, 1980.

Lloyd, A. C.: *Procession and division in Proclus*, en *Soul and the structure of Being in late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius*, ed. by H. J. Blumenthal and A. C. Lloyd, Liverpool University Press, Liverpool, 1982, 18-42.

Mansion, A.: "Saint Thomas et le *Liber de Causis*", *Revue Philosophique de Louvain*, 53 (1955), 54-72.

Marlasca, A.: *Les Quaestiones super "Librum de Causis" de Siger de Brabant*, Publ. Univ.-B. Nauwelaerts, Louvain-París, 1972.

Massnovo, A.: *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tomaso d'Aquino*, vol. III Milano, 1945.

May, G.: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*. W. De Gruyter, Berlin, 1978.

Menendez-Pidal, R.: "L'Espagne et l introduction de la science arabe en Occident", *La Table Ronde*, 144 (1959), 4-61.

Merlan, P.: *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, The Hague, 19753.

Meyerhof, M.: "Von Alexandrien nach Bagdad", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 23 (1930), 389-429.

Millás-Vallicrosa J. M.:, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la catedral de Toledo*, C.S.I.C., Madrid, 1942.

Moreau, J.: "Le platonisme dans la Somme Théologique", en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 1, 238-247.

Murari, R.: "Il *De Causis* e la sua fortuna nel Medio Evo", *Giornale storico della Letteratura italiana*, 34 (1899), 98-117.

Neidl, W. M.: *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Habbel, Regensburg, 1976.

O'Meara, D J.: *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Etude historique et interprétative*, Brill, Leiden 1975.

Opelt, I.: "Die Übersetzung-technik des Gehrard von Cremona", *Glotta*, 38 (1959), 135-170.

O'Rourke, F.: *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Studien und Texte z. Geikstesgeschichte des Mittelalters. 22, Leiden, 1992.

Padellaro-De Angelis R.: *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso*, Abete, Roma, 1981.

Pattin, A.: "De hierarchie van het zijnde in het *Liber de Causis*", *Tijdschrift voor Filosofie*, 23 (1961), 130-157. -"Over de schrijver en de vertaler van het *Liber de Causis*", *ibi*, 503-526. -"De Proclus Arabus en het *Liber de Causis*", *Tijdschrift voor Filosofie*, 38 (1976), 468-473.

Peghaire, J.: "L 'axiome *bonum est diffusivum sui* dans le néoplatonisme et le thomisme", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1932), 5-30.

Pépin, J.: "Elements pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 81 (1956), 39-64.

Pérez-Fernández, I.: "Verbización y nocionización de la metafísica en la tradición syro-árabe", *Pensamiento*, 31 (1975), 245-271. -"Verbización y nocionización de la metafísica en la tradición latina", *Estudios Filosóficos*, 24 (1975), 161-222.

Poppi, A.: "Sul problema della sostanzializzazione dell'ente e dell'uno in S. Tommaso d'Aquino", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 66 (1974), 590-612.

Proclo: *Elementatio Theologica* (translata a G. de Moerbeke), versión latina editada por C. Vansteenkiste en *Tijdschrift voor Filosofie*, 13 (1951), 263-302; 491-301. -*La teologia platonica*, trad italiana de E. Turolla, Bari, 1937. -*The Elements of Theology*, ed. crítica con trad., introd. y comentarios de E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1963. -*Eléments de Théologie*, Trad., introd. y notas de J. Trouillard, Aubier-Montaigne, Paris, 1966.

Rubio, L.: "La causalidad según los teólogos especulativos del Islam. Su posible repercusión en la escolástica cristiana del siglo catorce y el origen de la filosofía moderna", *Ciudad de Dios*, 189 (1976), 23-82.

Saffrey, H. D.: "L'état actuel des recherches sur le *Liber de Causis* comme source de la métaphysique au Moyen Âge", in *Die Metaphysik im Mittelalter*, 267-281. -"Un lien objectif entre le pseudo-Denys et Proclus", en *Studia Patristica*, vol. IX (1966), 98-105. -"Nouveaux liens

objectifs entre le pseudo-Denys et Proclus", *Revue des Sciences Philos. Théol.*, 63 (1979), 3-16.

Scazzoso, P.: *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita*, Vita e Pensiero, Milano, 1967.

Semmelroth, O.: "Die Lehre des Pseudo-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht", *Scholastik*, 29 (1954), 24-52.

Sladczek, F. M.: "Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin", *Scholastik*, 5 (1930), 192-209; 523-550.

Sleeman, J.H. - Pollet, G.: *Lexicon Plotinianum*, Brill University Press, Leiden-Leuven, 1980.

Sweeney, L.: "Doctrine of Creation in *Liber de Causis*", en *An Etienne Gilson Tribute*. Marquette University Press, Milwaukee, 1959, 274-289. -"Research Difficulties in the *Liber de Causis*", *The modern Schoolman*, 36 (1959), 109-116.

Taylor, R. C.: "A Note on Chapter I of the *Liber de Causis*", *Manuscripta*, 22 (1978), 169-172. -"The *Liber de Causis*: a preliminary list of extant mss.", *Bull. de Philosophie Médiévale*, 25 (1983), 63-84. -"St. Thomas and the *Liber de Causis* on the hylomorphic composition of separate substances", *Mediæval Studies*, 41 (1979), 506-513.

Théry, G.: "L'entrée du Pseudo-Denys en Occident", en *Mélanges Mandonnet*, Vrin, París 1930, II, 23-30. - *Tolède, grande ville de la Renaissance médiévale, point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne*, Ed. Heintz Freres, Oran, 1944.

Trouillard, J.: *La procession plotinienne*, P.U.F., París, 1955. -"Le sens des médiations proclusiennes", *Revue Philosophique de Louvain*, 55 (1957), 331-342. -"Agir par son être même. La causalité selon Proclus", *Revue des Sciences Religieuses*, 32 (1958), 347-357. -"Âme et esprit selon Proclos", *Revue des Etudes Augustiniennes*, 5 (1959), 1-12. -"Un et être", *Etudes Philosophiques*, 15 (1960), 185-196. -"Convergence des définitions de l'âme chez Proclus", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 45 (1961), 3-20. -"L'antythèse fondamentale de la procession selon Proclos", *Archives de Philosophie*, 34 (1971), 433-449. -*L'un et l'âme selon Proclos*, Les Belles Lettres, Paris 1972. -"Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne", in *Néoplatonisme*, Les cahiers de Fontenay, 1-30.

Van Riet, S.: "De Bagdad a Tolede, ou la transmission de la culture arabe a l'Occident latin", en *Eglise et enseignement*, Editions de l'Universite. Bruxelles, 1977, 47-56.

Van Steenberghen, F.: *La philosophie au XIII siecle*. Publ. Univ.-B. Nauwelaerts, Louvain-París 1966.

Vansteenkiste, C.: "Intorno al testo latino del *Liber de Causis*", *Angelicum*, 44 (1967), 60-83. -"Autori arabi e giudei nell'opera di S. Tommaso", *Angelicum*, 37 (1950), 336-401.

Verbeke, G.: "Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus", *Revue Philosophique de Louvain*, 51 (1953), 349-373.

Waldmann, M.: "Thomas von Aquin und die Mystische Theologie des Pseudo-Dionysius", *Geist und Leben*, 22 (1949), 121-145.

EXPOSICIÓN
SOBRE EL «LIBRO DE LAS CAUSAS»

TOMÁS DE AQUINO

PROEMIO DE SANTO TOMÁS

1. Como Aristóteles dice en *X Eth*[1], la última felicidad del hombre consiste en su más elevada operación, que pertenece a la suprema facultad, a saber, a la inteligencia respecto a lo óptimo inteligible.

2. Y como el efecto es conocido por la causa, es evidente que la causa, por su naturaleza, es más inteligible que el efecto, aunque algunas veces, en cuanto a nosotros, los efectos son más conocidos que las causas, porque llegamos al conocimiento de las causas universales e inteligibles partiendo de lo particular que cae bajo el sentido.

3. Así pues, es necesario que, hablando de manera absoluta[2], las primeras causas de las cosas sean en sí mismas objetos máxima y óptimamente inteligibles porque son entes en grado máximo y verdaderos en grado máximo, ya que son la causa de la esencia y de la verdad de lo demás, como consta en Aristóteles en *II Met*[3], aunque las primeras causas de esta índole sean menos conocidas por nosotros y siempre al hilo de los efectos[4].

4. Pues nuestra inteligencia se encuentra respecto a estas cosas como el ojo de la lechuza ante la luz del sol[5], que no puede percibirla perfectamente a causa del sobresaliente resplandor.

5. Así pues, es necesario que la última felicidad del hombre, que puede obtenerse en esta vida, consista en la contemplación de las causas primeras, puesto que lo poco que de ellas puede saberse es más digno de ser amado y más noble que lo que puede conocerse de las realidades inferiores, como consta por Aristóteles en *I De part an*[6].

6. En la medida en que este conocimiento nuestro se perfecciona después de esta vida, el hombre llega a constituirse perfectamente feliz de acuerdo

---

[1] *Eth* X c7 1177a12-14. Tomás de Aquino, *In X Eth* lec10 n2080-2085. La idea que repite en varios sitios Sto. Tomás es que si la felicidad que se alcanza mediante la virtud es una *operación*, en el ser racional ha de ser la operación más alta, la *óptima*: justo aquella que se deriva de lo óptimo que el hombre tiene.

[2] En el texto latino: *simpliciter*.

[3] Aristóteles, *Met* II c1 993b26-31. Tomás de Aquino, *In II Met* lec2 n289-298.

[4] El texto latino dice: *minus et posterius notae quoad nos*.

[5] Aristóteles, *Met* II c1 993b9-11. Tomás de Aquino, *In II Met* lec1 n282-286.

[6] *De part an* c5 644b32-34.

con las palabras del Evangelio: "La vida eterna es que te conozcan a Ti, Dios verdadero"[7].

7. Es esta la razón por la que el esfuerzo de los Filósofos se cifraba principalmente en llegar al conocimiento de las causas primeras mediante todo aquello que contemplaban en las cosas. Por esto ordenaban el conocimiento de las causas primeras al fin último, a cuya atención dedicaban el último período de su vida.

En primer lugar, sin duda, comenzando por la *Lógica* que comunica el método de las ciencias.

Siguiendo, en segundo lugar, con las *Matemáticas*, de la que incluso los niños son capaces[8].

Continuando, en tercer lugar, con la *Filosofía Natural* que necesita de tiempo, porque se basa en la experiencia[9].

Pasando, en cuarto lugar, a la *Filosofía Moral*, para la que no es apropiado un discípulo joven[10].

Se entregaban, finalmente, a la *Ciencia Divina* que examina las causas primeras de los seres[11].

8. Sobre los primeros principios existen textos escritos, distribuidos en diversas proposiciones, a manera de los que examinan sistemáticamente una por una algunas verdades. De esta índole hay en griego un libro del platónico Proclo que contiene CCXI proposiciones y que se nos ha transmitido con el título de *Elementatio Theologica*. En árabe se encuentra el libro que los latinos denominan *De causis*; y se sabe que ha sido traducido del árabe y que no se encuentra en absoluto en griego. Ahora bien, parece que éste ha sido extraído por algún filósofo árabe del citado libro de Proclo; especialmente porque todo lo que en aquel se contiene, se encuentra más plena y ampliamente en éste.

contrario san Alberto sostiene autoría de Aristóteles

---

[7] *Ioan.* 17, 3.

[8] Pues aunque las Matemáticas no necesitan de la experiencia, lo cierto es que, a juicio de Santo Tomás, no trascienden la imaginación.

[9] La Filosofía Natural está volcada a los sentidos y a la imaginación, pero no se agota en estos y necesita de la experiencia.

[10] Porque los asuntos morales requieren larga experiencia y un ánimo libre de pasiones.

[11] Pues esas causas trascienden la imaginación y exigen una inteligencia con valor universal. Con las mismas palabras se encuentra esta programación de estudios en el Aquinate: *In VI Eth* lec7 n1211.

9. Así pues, el objetivo de este libro, que se titula *De las causas*, es determinar las primeras causas de las cosas[12]; y, puesto que el nombre de causa conlleva un orden determinado, y en las causas el orden es recíproco, propone inicialmente, como un principio de todo el trabajo subsiguiente, una proposición que, perteneciendo al orden de las causas, es de esa índole.

[12] El libro *De causis* trata de explicar la "constitución de todo lo que hay" como una cascada de potencias o causas mediadoras, lejos de una representación mítica sobre el origen y despliegue del universo: propone una inflexión real de potencias mediadoras, un orden dinámico de causas que corresponde a un orden de seres. La primera de todas sus proposiciones es, a no dudar, esta: *todos los seres proceden de una causa primera*. Y la ciencia que se ocupa de este orden etiológico es la más elevada o divina, teniendo como primera tarea explicar la *serie interna* de causas, en consonancia con los grados de perfección que las cosas tienen en el universo. Para ello se sirve de la doctrina neoplatónica –de Proclo– tanto para distinguir esas causas como para compararlas entre sí. La intención última de Santo Tomás, al acercarse a la teoría neoplatónica sobre la causalidad, es indudablemente explicar la creación.

También es preciso recordar que una línea bastante amplia del pensamiento musulmán se había planteado antes que Santo Tomás, y a propósito de la doctrina del emanatismo neoplatónico, la infinita libertad de Dios y su omnipotencia, hasta el punto de que el *mutakalismo*, según refiere Maimónides en su *Guía de perplejos* (I c69) prefería llamar a Dios "agente", pero no "causa", pues si fuese causa, necesariamente se seguiría la existencia del efecto, de suerte que el mundo sería eterno y necesario, coexistente con Dios. También Averroes recuerda, en su *Destrucción de la destrucción* (q3), que por parecidos motivos los teólogos asharitas negaban el principio de causalidad. Santo Tomás defiende que Dios es causa, procurando explicar que esa tesis no desemboca en un necesitarismo emanatista.

I

[EL INFLUJO ABARCADOR DE LA CAUSA PRIMERA]

1. *Toda causa primera influye más en su efecto que la causa universal segunda.*

2. Cuando la causa universal segunda retira su potencia de la cosa, la causa universal primera no quita su potencia de ella.

3. Y esto es así porque la causa universal primera obra sobre el efecto de la causa segunda antes de que obre sobre él la causa universal segunda, la cual es posterior al efecto.

4. Así, pues, cuando obra la causa segunda que es posterior al efecto no se hace inútil la acción de ésta por la causa primera que está sobre ella.

5. Y cuando se separa la causa segunda del efecto, al cual sigue, no se separa de él la causa primera que está sobre aquella, porque es causa de él.

6. Y esto lo ejemplificamos por medio del *ser*, de la *vida* y del *hombre*.

7. Así, pues, para que la cosa sea, se precisa en primer lugar del ser, después de la vida y finalmente del hombre.

8. La vida es la causa próxima del hombre; y el ser es su causa última.

9. Luego el ser es más intensamente causa del hombre que la vida: porque es causa de la vida, la cual es causa del hombre.

10. Y de modo semejante, cuando afirmas que la racionalidad es causa del hombre, entonces el ser es más intensamente causa del hombre que la racionalidad, porque es causa de esta causa.

11. Y el sentido de todo esto se encuentra en que cuando retiras la potencia racional del hombre, no queda el hombre, pero sí la vida sensible que respira. Y cuando retiras la vida de él, no queda la vida, pero sí el ser, porque el ser no desaparece de él, aunque se retire la vida; y dado que la causa no desaparece por la desaparición de su efecto, queda entonces todavía el ser. Y cuando el hombre no es individuo, es animal; y si no es animal, entonces solamente es.

12. Ya es, pues, manifiesto y claro que la remota causa primera es una causa más abarcadora y más intensa para la cosa que la causa próxima.

13. Y por eso adviene su operación adhiriéndose más intensamente a la cosa que la operación propia de la causa próxima. Y esto no sucede, según lo dicho, si no es porque la primera impresión que sufre la cosa viene de la potencia remota; y luego sufre la impresión de la potencia que está bajo la primera.

14. Y la causa primera auxilia a la causa segunda extendiéndose sobre su operación: porque toda operación efectuada por la causa segunda es efectuada también por la causa primera; en realidad ésta la efectúa de una manera más alta y sublime.

15. Y cuando se retira la causa segunda de su efecto, no desaparece de él la causa primera: porque la causa primera se adhiere de un modo más notable y más intenso a la cosa que la causa próxima.

16. Y el efecto de la causa segunda no es fijado sino por la potencia de la causa primera.

17. Y esto es así porque cuando la causa segunda hace una cosa, la causa primera que la trasciende influye sobre esa cosa por su propia potencia, de suerte que se liga a dicha cosa con un grado intenso de adherencia y además la conserva.

18. Así, pues, está ya claro y manifiesto que la causa alejada es más intensamente causa de la cosa que la causa próxima, la cual viene tras la otra; y que además ésta infunde su capacidad sobre ella y la conserva y no se separa de ella retrayéndose de su causa próxima; asimismo queda en ella y se liga a ella con una adherencia intensa, según lo mostramos y expusimos.

[COMENTARIO]

10. "Toda causa primera influye más en su efecto que la causa segunda universal"[1].

11. Y para revelar esto, presenta un corolario mediante el cual se aclara lo primero como mediante un signo; por eso añade [2]: "Cuando la causa universal segunda aparta su influencia del objeto, la causa universal primera no retira su influencia de él".

12. Para probar esto aduce una tercera razón al afirmar [3]: "Lo que sucede es que la causa universal primera obra sobre el efecto de la causa segunda, antes de que ésta obre sobre su propio efecto".

13. Y, partiendo de esto, concluye [4-5] que lo establecido en segundo lugar, está fijado de manera conveniente: pues es necesario que lo que sobreviene primero, se separe en último lugar; pues vemos que lo primero en el orden compositivo es lo último en el orden resolutivo.

14. Así, pues, el objetivo de esta proposición se basa en tres puntos: el primero es que *la causa primera influye más en el efecto que la segunda*; el segundo es que *la impresión de la causa primera se retira más tarde del efecto*; el tercero es que *la causa primera se presenta antes sobre el efecto.*

---

[1] La misma doctrina e idéntica terminología usaba ya Sto. Tomás en *In IV Sent* (d12 q1 a1 qc1), enseñando que "la primera proposición del libro *De causis* decía que la causa primera imprime una moción más intensa sobre el efecto de la causa segunda que la misma causa segunda. Y así, cuando la causa segunda retira su influencia del efecto, todavía puede quedar la influencia de la causa primera en ese efecto: como si desaparece lo racional queda lo vivo, y si desaparece éste queda el ser (*esse*)". La misma doctrina neoplatónica sobre la "intensidad" de la causa primera respecto al efecto de la segunda, en: *STh I* q21 a4, *STh I-II* q2 a6 ad2, *De Pot* q3 a7, *De Ver* q24 a1 ad4, *De Ver* q5 a8, *De Ver* q5 a9 ad10, *De Ver* q6 a6.

15. Proclo expone estos tres puntos en dos proposiciones; la primera, que se encuentra en la proposición LVI de su libro, es esta: "Todo lo que es producido por las causas segundas, también es producido de manera más eminente por las primeras, las cuales producen incluso las causas segundas"; la otra, que corresponde a la proposición siguiente de su libro, esto es, la LVII, es como sigue: "Toda causa opera antes de su efecto, y después hace subsistir[2] a otras muchas cosas".

16. Con estas tres premisas, procede a aclarar las cosas: primero, mediante el ejemplo [*6-13*], segundo, mediante la argumentación con la frase [*14*]: "También la causa primera auxilia".

17. Parece que el ejemplo concierne a las causas formales, en las cuales, cuanto más universal es la forma, tanto más primera parece ser.

18. Así pues, si consideramos a un hombre, su forma específica expresa aquello en que es racional. La forma de su género expresa aquello en que es viviente o animal. Y en definitiva, lo que es común a todo es el ser.

19. Es evidente que, en la generación de un hombre particular, lo que se encuentra primeramente en el sujeto material es el ser, después lo vivo y finalmente el hombre [*6-9*]; pues él es antes animal que hombre, como se dice en el libro *II De gen an*[3].

20. Y a la inversa: en la vía de la corrupción, lo primero que pierde es el uso de la razón, pero sigue viviendo y respirando; en segundo lugar, deja de vivir y respirar, mas permanece el ser mismo[4], ya que no se reduce a la nada. De acuerdo con la vía de la generación y la corrupción puede comprenderse este ejemplo; y esto se aclara cuando dice [*11*]: "Cuando un individuo no es hombre", esto es, de acuerdo con el acto propio del hombre, "es animal", ya que aun permanece en él la operación de animal que consiste en el movimiento y en la sensación: "y cuando no es animal es sólo ser" porque permanece el cuerpo completamente inanimado.

21. Se presenta como verdadero este ejemplo en el mismo orden de las cosas: pues la existencia es antes que el viviente, y el viviente es antes que el hombre, porque, si suprimimos al hombre, no es quitado el animal, de

---

[2] El texto latino dice: *est subsistiva*, y responde al término procliano *hypostatikón*.

[3] *De gen an* c3 736a2. Aristóteles dice textualmente que "no se hace *simultáneamente* el animal y el hombre". Santo Tomás repite la misma doctrina en *De An* a11 ad3, *CG* II c21 n88, *STh I* q76 a3 ad3, *Quodl* VIII q1 a2, *Quodl* IX q5 a1. Afirma en *STh I-II* q67 a5 ad1: "se dice que una vez desaparecido lo racional queda lo vivo, y desaparecido lo vivo queda el ente".

[4] En el texto latino: *ipsum ens*.

acuerdo con la consecuencia, sino al contrario, porque si no es animal, no es hombre. El mismo argumento vale para el animal y el ser.

22. Después, cuando dice [*14*]: "También la causa primera", prueba los tres puntos citados mediante argumentación.

23. El primer punto, a saber, que la causa primera influye más que la segunda lo prueba así [*14*]: algo conviene de manera más eminente a la causa que al efecto. Mas la operación por la que la *causa segunda* causa el efecto es producida por la causa primera; pues la causa primera auxilia a la causa segunda, haciendo que esta obre: luego la causa primera es más causa que la causa segunda en la operación mediante la cual el efecto es producido por la causa segunda.

24. Por su parte, Proclo lo prueba más expresamente de esta forma [LVI]: puesto que la causa segunda es efecto de la causa primera tiene su sustancia de la causa primera. Es así que de lo que algo tiene la sustancia, de ello recibe la capacidad[5] o potencia[6] de obrar. Luego, la causa segunda obtiene de la causa primera la capacidad o potencia de obrar. Es así que la causa segunda es causa del efecto por su facultad o potencia. Luego, el hecho mismo de que la causa segunda sea causa del efecto, lo tiene por la causa primera. Por consiguiente, el ser causa de un efecto radica primeramente en la causa primera y, en segundo término, en la causa segunda. Ahora bien, lo que es primero en todo es más, porque lo más perfecto es, por naturaleza, lo primero. Luego, la causa primera es más causa del efecto que la causa segunda.

25. El segundo punto, a saber, que la moción de la causa primera se retira más tarde del efecto, lo prueba en esta frase [*15*]: "Y cuando es alejada", y aduce el argumento siguiente:

---

5 En el texto latino: *potentia*.

6 En el texto latino: *virtutem*. En este escrito aparece muy frecuentemente el término "*virtus*" y los distintos casos de su declinación. En la traducción se podría haber mantenido la raíz latina con el término *virtud*. Pero los diversos contextos de este *Comentario* en que aparece *virtus* aconsejan evitar la confusión con el significado *moral* o *teológico* de *virtud*; es preferible acudir entonces a la significación primaria de virtud, que es *potencia* activa: pues incluso en castellano, la virtud significa en sentido amplio la potencia de una cosa para producir un efecto, como cuando decimos que el eucalipto tiene la virtud de ahuyentar los mosquitos. Más adelante, cuando el autor hable de que la causa primera es una "virtus virtutum" se verá la oportunidad de traducir esa expresión por "potencia de las potencias" y no por "virtud de las virtudes". El lector podrá ejercer, a partir de ahora, su propio juicio sobre el rendimiento de esta versión, que indicaremos frecuentemente en nota.

26. Lo que entra de manera más intensa, más arraigado se encuentra[7]. Es así que la causa primera se imprime en el efecto más intensamente que la causa segunda, como se ha demostrado [*14*; 23-24]. Luego su moción está más arraigada; luego se retira más tarde.

27. El tercer punto, a saber, que sobreviene antes, lo prueba en esta frase [*16*]: "Y no permanece fija (la causa segunda)", con el argumento siguiente.

28. La *causa segunda* obra sobre el efecto solamente debido a la capacidad[8] de la causa primera. Luego el efecto sólo procede de la causa segunda mediante la potencia de la causa primera. Así pues, de esta manera, la potencia de la causa primera posibilita que el efecto sea alcanzado por la potencia de la causa segunda. Luego es antes alcanzado por la potencia de la causa primera [*17-18*].

29. Proclo prueba, por su parte, todo esto, con un solo argumento [LVII]: la causa primera es más causa que la segunda. Luego es de una potencia más perfecta. Es así que cuanto más perfecta es la potencia de alguna causa, a más objetos se extiende; luego la potencia de la causa primera se extiende a más objetos que la potencia de la causa segunda. Es así que lo que está presente en más objetos es lo primero en sobrevenir y lo último en retirarse. Luego la moción de la causa primera es la primera en sobrevenir y la última en retirarse [cfr. LXX].

30. Ha de considerarse en qué causas es verdadera esta proposición.

31. Y, puesto que la cuestión se refiere a los géneros de causas, es evidente que es verdad en cualquier género de causas, aunque en cada uno lo sea a su manera.

32. El ejemplo aducido concierne a las *causas formales* [*6-11*].

33. Un argumento semejante se encuentra en las *causas materiales*. Pues lo que primero subyace como materia es causa de la materia posterior más cercana, de manera que también esta misma subyace materialmente, como la materia primera de los elementos que son, en cierto modo, materia de los cuerpos mixtos.

34. Muestra que las dos características de estas causas se identifican en las *causas eficientes*. En efecto, es evidente que cuanto más primaria es una causa eficiente, a tanto más objetos se extiende su potencia. Por eso, es necesario que su propio efecto sea más común. Pero el efecto propio de la

---

[7] El texto latino dice: *quod vehementius inest magis inhaeret.*

[8] En el texto latino: *virtute.*

causa segunda se encuentra en bastantes pocos casos y, en consecuencia, es más particular. Pues la propia causa primera produce o mueve a la causa que actúa en segundo lugar, y así se convierte en causa de ésta para que obre.

35. Así pues, se encuentran en las causas eficientes las tres características [14] citadas al principio y, partiendo de ello, es evidente que se deriva a las causas formales; de ahí que también aquí se ponga la palabra "influir"[9] y Proclo usa el término "producción"[10], que expresa la causalidad de la causa eficiente.

36. En cambio, no es tan evidente que se derive de las causas eficientes a las causas materiales, porque las causas eficientes que nosotros conocemos no producen la materia, sino la forma.

37. Pero en el caso de considerar las causas universales de las que proceden también los principios materiales de las cosas, es necesario que este orden se derive también a las causas materiales partiendo de las causas eficientes.

38. Dado que la eficacia o causalidad de la causa primera y suprema se extiende a más cosas, es necesario que lo que subyace en todas exista debido a la causa primera de todo. Después las causas segundas añaden las disposiciones por las que las materias se adecuan a cada una de las cosas; y esto aparece también de alguna manera en lo que ocurre entre nosotros. En efecto, la naturaleza ofrece la materia primera para todas las obras de arte; después, mediante ciertas artes más importantes la materia natural es dispuesta para adaptarse a las obras de arte particulares. La causa primera de todo es comparada a la naturaleza entera, como la naturaleza al arte; por lo tanto, lo que subyace primeramente en la naturaleza entera existe debido a la causa primera de todo, y se adecua a cada una de las cosas mediante la colaboración de las causas segundas.

39. Es evidente que todo lo dicho anteriormente se presenta verdaderamente también en las *causas finales*. Pues por el fin último –que es universal– son apetecidos los otros fines, cuyo deseo sobreviene después del deseo del fin último y se extingue antes que este último.

Pero también la razón de este orden se reduce al género de la causa eficiente. En efecto, el fin es causa en tanto en cuanto mueve a la causa efi-

---

9 En el texto latino: *influendi*.

10 En el texto latino: *productionis*.

ciente a obrar y así, en la medida que tiene razón de motor, pertenece en cierto modo al género de la causa eficiente.

40. Por otra parte, si en cada uno de los géneros de causa se investiga si lo dicho anteriormente se presenta verdaderamente en todas las causas ordenadas del modo que sea, es evidente que no.

41. Vemos que las causas se ordenan de dos modos: esencialmente y accidentalmente[11].

Esencialmente, cuando la intención de la causa primera hace referencia al último efecto pasando por todas las causas intermedias. Como cuando el artesano mueve la mano, y la mano al martillo que extiende el hierro golpeado, al que se dirige la intención del arte.

Accidentalmente, en cambio, cuando la intención de la causa sólo se dirige al efecto próximo. Está fuera de la intención del primer eficiente el hecho de que nuevamente por ese efecto se realice algo distinto, como cuando alguien enciende un cirio, está fuera de su intención el que nuevamente ese cirio encienda otro y así sucesivamente. Lo que sucede fuera de la intención, decimos que existe accidentalmente.

42. Así pues, esta proposición es verdadera en las causas ordenadas esencialmente, pues en ellas la causa primera mueve todas las causas intermedias al efecto. En las causas ordenadas accidentalmente sucede al revés: pues el efecto, que es producido esencialmente por la causa próxima, es producido accidentalmente por la causa primera, ya que existe fuera de la intención de esta última. Lo que sucede esencialmente es mejor que lo que sucede accidentalmente. Y por esto dice claramente: la *causa universal* que es causa esencialmente.

---

11 En el texto latino se contrapone el *per se* (esencialmente) al *per accidens* (accidentalmente).

II

[LOS ENTES SUPERIORES SE DISTRIBUYEN EN TRES GRADOS: ANTES DE LA ETERNIDAD, CON LA ETERNIDAD Y DESPUÉS DE LA ETERNIDAD]

19. *Todo ser superior o es superior a la eternidad y antes que ella, o es con la eternidad, o es posterior a la eternidad y está sobre el tiempo*[1].

20. El ser que es antes que la eternidad es la *causa* primera, puesto que es la causa de ella.

21. El ser que es con la eternidad es la *inteligencia*, puesto que es un ser que existe de acuerdo con una única manera de ser[2], y por ello no sufre alteración ni es destruido.

22. El ser que es después de la eternidad y sobre el tiempo es el *alma*, porque se muestra inferior en el horizonte de la eternidad, mas por encima del tiempo.

23. La señal de que la causa primera existe antes que la propia eternidad, es que el ser de la eternidad es adquirido.

24. Y afirmo que toda eternidad es ser, pero no todo ser es eternidad. Luego el ser es más universal[3] que la eternidad. Y la causa primera está por encima de la eternidad, puesto que la eternidad es un efecto suyo.

25. La *inteligencia* se opone o se iguala con la eternidad, puesto que se extiende tanto como ella, no sufre alteración ni es destruida.

26. El *alma* está unida a la eternidad por abajo, porque es más susceptible de ser impresionada[4] que la inteligencia. Y está sobre el tiempo, porque es la causa del tiempo.

[COMENTARIO]

43. Una vez establecida la primera proposición, haciendo de principio para todo lo que en el tratado se sigue, comienza aquí a hablar de las primeras causas de las cosas. El tratado se divide en dos partes: en la primera trata de la distinción de las causas primeras; en la segunda de la recíproca

---

1 Una vez que se ha explicado el sentido general de la causalidad, es preciso estudiar los correspondientes focos ontológicos de donde parte. Y aquí se presenta el orden cósmico triádico que Plotino había establecido en su *Enéada* V: las tres principales subsistencias (*tríōn arkhikōn hypostaseōn*), que son, en sentido descendente, el *uno*, la *inteligencia* y el *alma*. El problema fundamental neoplatónico es el de la "emanación" necesaria o no libre de las potencias desde el uno, problema que Santo Tomás tenía que despejar con otro tipo de planteamiento etiológico.

2 En el texto latino: *habitudinem.*

3 En el texto latino: *plus commune.*

4 En el texto latino: *impressionis.*

coordinación o dependencia, lo que se encuentra en la proposición XVI que comienza con esta frase [*129*]: "Todas las potencias[5] que no tienen fin".

44. La primera se divide en dos partes: en la primera, hace la distinción de las causas primeras; en la segunda habla de cada una de ellas en la proposición VI que comienza con esta frase: "La causa primera es superior".

45. Las causas universales de las cosas son de tres géneros, a saber, la *causa primera*, que es Dios; las *inteligencias* y las *almas*. Por lo tanto, acerca del primer punto, establece tres aspectos: primeramente distingue estos tres géneros, de los que el primero es indivisible, puesto que la causa primera es solamente una; en segundo lugar, distingue las inteligencias, en la proposición IV que comienza [*37*]: "La primera de las cosas creadas"; en tercer lugar, distingue las almas, en la V proposición, que comienza [45]: "Las inteligencias superiores".

46. En torno al primer punto, desarrolla estos dos aspectos: primero, distingue los tres géneros citados; en segundo lugar, muestra de qué manera se unen mediante una determinada participación en el último género, en la proposición III, en el pasaje que comienza [*27*]: "Toda alma noble".

47. En el primero de estos dos aspectos establece la proposición siguiente [*19*]: "Todo ser superior o es superior a la eternidad y antes que ella, o existe juntamente con la eternidad, o es posterior a la eternidad y está sobre el tiempo". Y para la comprensión de esta proposición, conviene primero ver qué es la eternidad; después, de qué modo la citada proposición es verdadera [51].

48. Así pues, el nombre de eternidad conlleva una perpetuidad[6] o una ausencia de término[7]: se dice, pues, que lo eterno es como lo que existe sin términos. Pero, como Aristóteles dice en *VIII Phys*[8], en todo movimiento hay cierta corrupción y generación, en la medida en que algo comienza a ser y algo deja de ser; y por eso, es necesario que en todo movimiento exista cierta deficiencia, de suerte que todo movimiento es incompatible con la eternidad. Así pues, la verdadera eternidad conlleva, juntamente con la perpetuidad del ser, la inmovilidad. Y, puesto que el antes y el después en la duración del tiempo provienen del movimiento, –como se muestra en el

---

5 En el texto latino: *virtutes*.

6 En el texto latino: *indeficientiam*.

7 En el texto latino: *interminabilitatem*.

8 Aristóteles, *Phys* VIII c3 254a11-12. Tomás de Aquino, *In VIII Phys* lec6 n2.

libro *IV Phys*[9], por ello, en tercer lugar conviene que la eternidad, al existir toda simultáneamente, exista sin un antes ni un después; de ahí que Boecio la defina, al final de su libro *De Consolatione* de esta manera: "La eternidad es la completa, simultánea y perfecta posesión de la vida interminable"[10].

49. Así pues, cualquier realidad que tiene, junto a la perpetuidad del ser, la inmovilidad, y que existe sin sucesión temporal, puede llamarse eterna. De acuerdo con este sentido, los Platónicos y Peripatéticos llamaban eternas a las sustancias inmateriales separadas, añadiendo a la definición de eternidad el hecho de que siempre tuvo el ser; cosa que no está de acuerdo con la doctrina cristiana, puesto que la eternidad, concebida de este modo, conviene a Dios solo[11].

50. Pero nosotros afirmamos que estas sustancias eternas comienzan a tener de Dios el ser perpetuo e inagotable sin movimiento y sin sucesión de tiempo; por eso también Dionisio, en el cap. X *De Divinis Nominibus*[12], dice que no son absolutamente coeternas con Dios las cosas que, en las Escrituras, se llaman eternas. Por eso, algunos llaman *evo* a la eternidad tomada en este sentido, diferenciándola de la eternidad tomada en el primer sentido. Pero pensando las cosas cabalmente, evo y eternidad sólo se diferencian como *ánthropos* y hombre: pues en griego *evo* es la eternidad y *ánthropos* es hombre[13].

51. Así pues, anunciado esto de antemano, ha de saberse que esta proposición la trae convenientemente el libro de Proclo en LXXXVIII con estas

---

9 Aristóteles, *Phys* IV c11 219a17-19. Tomás de Aquino, *In IV Phys* lec17 n9.

10 *De Consolatione philosophiae*, L. V, pr. 6 (ML 63, 858A).

11 Aquí indica Santo Tomás de modo contundente un principio fundamental de cualquier filosofía que quiera llamarse cristiana: uno solo es Dios verdaderamente eterno. La naturaleza divina no es abarcada por el tiempo: es eterna, porque carece de principio y fin y porque su ser no cambia por el pasado y el futuro. Y al respecto recuerda, en su *Expos. Primæ Decretalis*, la frase que Dios pronuncia, recogida en *Éxodo* 3,14: *Yo soy el que soy*, *Ego sum qui sum*. Pues Él siempre tiene el ser *præsentialiter*, presencialmente.

12 *De Divinis Nominibus*, c10 § 3 (MG III, 940A).

13 También en *Quodl* V (q4 a7) recuerda Santo Tomás que "debido a la ignorancia de la lengua griega, ocurre que comúnmente muchos distingan el *evo* de la *eternidad*, como si *anthropos* se distinguiese de *hombre*. Mas lo que en griego se llama *evo* es en latín *eternidad*; y por eso también Dionisio en el libro X *De Divinis Nominibus* toma el *evo* por *eternidad*". Y en *Quodl* X (q2 a4) reitera que "algunos dicen que en el evo hay prioridad y posterioridad, aunque no lo mismo que en el tiempo..., pero esto no es inteligible".

palabras: "Todo ente por esencia[14] o existe antes de la eternidad o existe en la eternidad o es participante de la eternidad".

52. Ente por esencia se dice en oposición a ente móvil, como se dice ser estable en oposición a ser movido; con lo cual se da a entender qué es lo que en este libro significa [*19*] "*todo ser superior*", a saber, lo que está por encima del movimiento y del tiempo. Semejante ser, según ambos autores y en sus dos libros, se divide en tres grados, aunque no existe la misma razón para ambos.

53. En efecto, Proclo aduce esta proposición de acuerdo con las hipótesis de los Platónicos quienes, estableciendo la abstracción de los universales, afirmaban que cuanto algo es más abstracto y más universal, tanto más primario es. Claramente lo que se llamamos "eternidad" es más abstracto que "eterno". En efecto, con el nombre de *eternidad* se designa la misma esencia de la eternidad; en cambio, con el nombre de *eterno* se designa lo que participa de la eternidad. Además, el mismo ser es más universal que la eternidad: pues todo lo eterno es ente; en cambio, no todo ente es eterno [*24*]. Por lo tanto, de acuerdo con lo dicho anteriormente, el ser mismo separado es *anterior a la eternidad*[15] [*20*]. Lo que es *con la eternidad* es el ser mismo sempiterno [*21*]. Y lo que participa de la eternidad y es, por así decirlo, *después de la eternidad* [*22*], es todo lo que participa del ser eterno.

54. Pero el autor de este libro en cierta manera está ciertamente de acuerdo en la primera tesis con los otros autores citados. Por lo tanto expone que el ser que es *anterior a la eternidad* es la causa primera, ya que es causa de la eternidad [*20*].

55. Para probar esta afirmación aduce "que en ella misma", esto es, en la eternidad, "el ser es adquirido", esto es, participado. Y lo prueba al decir que las realidades que son menos universales participan de las que son más universales. Es así que la eternidad es menos universal que el ser; por eso añade: "afirmo que toda eternidad es ser, pero no todo ser es eternidad [*24*; cfr. LXXXVII]. Luego el ser es más universal que la eternidad. Así pues, de esta forma prueba el autor que la eternidad participa del ser; y, por otro lado, el ser mismo separado[16] es la causa primera, cuya sustancia es su pro-

---

[14] En latín: *enter ens*. El texto griego dice: *óntos òn*: ser por esencia.

[15] Terminología que emplea Santo Tomás en la *Suma Teológica*: "Como suele decirse, *Dios es antes que la eternidad*" (*STh I* q10 a2 ad2).

[16] El texto latino dice: *abstractum*, que en sentido neoplatónico equivale a "separado".

pio ser. Por lo tanto se sigue que la causa primera es la causa por la que cualquier realidad que existe siempre adquiere el ser sempiterno.

56. Pero el autor de este libro se aparta del pensamiento de Proclo en las otras dos tesis o puntos de la división y se acerca más a las opiniones comunes de los Platónicos y Peripatéticos.

57. Expone el segundo grado comenzando con estas palabras: "El ser con eternidad es la inteligencia [*21*]. Porque la eternidad, como se ha dicho [48] conlleva perpetuidad e inmovilidad; lo que es inagotable e inmóvil en todos sus aspectos, logra totalmente la eternidad. Los citados Filósofos establecen que la inteligencia o el intelecto separado posee la perpetuidad e inmovilidad no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto a la potencia y en cuanto a la operación[17]. De ahí que la proposición CLXIX de Proclo sea esta: "Toda inteligencia en la eternidad posee sustancia, potencia y operación". Y, de acuerdo con esto prueba aquí [*21*] que "la inteligencia es con la eternidad", porque tiene completamente "una manera de ser[18] uniforme", de manera que no sufre alteración alguna en su potencia, ni en su operación, "ni es destruida" en su sustancia. Es por lo que después también añade [*25*]: "Se iguala con la eternidad[19], ya que se extiende a lo largo de ella y no es alterada". Es decir: la eternidad se extiende a todo aquello que es propio de la inteligencia[20].

58. Expone el tercer grado, sobre el alma, que posee un ser superior [*22*], a saber, por encima del movimiento y del tiempo. En efecto, semejante alma se aproxima más al movimiento que la inteligencia, porque la inteligencia no es alcanzada por el movimiento ni en su sustancia ni en su operación. Ahora bien, el alma sobrepasa en su sustancia el tiempo y el movimiento y alcanza la eternidad, pero en su operación toca el movimiento: ya

---

[17] El texto latino distribuye esos niveles (ser, potencia y operación) así: *esse, virtus, operatio*. En su obra *De Substantiis separatis* (c19), Santo Tomás indica que "Proclo enseña que toda inteligencia tiene en la eternidad sustancia, potencia y operación; y en el libro *De causis* se lee que la inteligencia se iguala (*parificatur*) a la eternidad".

[18] El texto latino dice: *secundum habitudinem*.

[19] La misma expresión es repetida por Santo Tomás en *STh* I: "y allí se dice que la inteligencia se iguala (*parificatur*) a la eternidad" (q10 a2 ad2). Aunque en *STh I* q61 a2 ad2 acepta una aplicación propia del evo al alma humana: "se iguala a la eternidad, o sea al *evo*, como se dice en el libro *De causis*".

[20] Y por eso mismo Santo Tomás en *De Ver* objeta una tesis "que va contra lo que se dice en el libro *De causis*, a saber: que la inteligencia es una realidad cuya sustancia y operación está sobre el tiempo" (q8 a14 ad12).

que, según prueban los Filósofos, es necesario que todo lo que es movido por otro, se reduzca a un principio que se mueva a sí mismo. Pero, este principio, según Platón, es el alma que se mueve a sí misma; en cambio, según Aristóteles, es el cuerpo animado, cuyo principio de movimiento es el alma. En ambos casos, el alma debe ser el primer principio de movimiento y, en consecuencia, la operación de la propia alma es el movimiento. Y, dado que el movimiento está en el tiempo, el tiempo toca la operación de la propia alma.

59. Por eso también Proclo, en la proposición CXCI dice: "Toda alma participable posee, sin duda, la sustancia eterna, pero su operación es según el tiempo". También por eso en dicho lugar [26] se dice que está unida "a la eternidad de manera inferior"; está unida a la eternidad en cuanto a su sustancia, pero "de manera inferior", porque participa de la eternidad de modo menor que la inteligencia.

60. Y prueba esto así: "porque es más susceptible de ser impresionada que la inteligencia [26]". En efecto, el alma no sólo recibe la moción de la causa primera como la inteligencia, sino que también recibe la moción de la inteligencia. Ahora bien, cuanto algo está más alejado de lo primero, que es la causa de la eternidad, tanto más débilmente participa de la eternidad.

61. Y, aunque el alma alcance el ínfimo grado de la eternidad, sin embargo, está "por encima del tiempo", como lo está la causa respecto al efecto: pues es causa del tiempo, en cuanto que es causa del movimiento al que sigue el tiempo. Habla aquí [26] del alma que los Filósofos atribuyen a los cuerpos celestes; es por lo que dice que "está en el horizonte de la eternidad inferiormente, mas por encima del tiempo"[21]. El horizonte es el círculo que hace de término de la visión y es el término ínfimo del hemisferio superior, pero el principio del inferior. De manera semejante el alma es el último término de la eternidad y el principio del tiempo.

62. Dionisio, en el cap. X *De Divinis Nominibus*[22], se muestra de acuerdo con esta opinión, pero no asevera que el cielo tenga alma, puesto que la fe

---

[21] El Angélico recoge en la *STh I* la misma expresión sobre el alma *humana*: "Está en los confines de las criaturas espirituales y corporales" (q77 a2). Y en *CG* repite lo mismo: "Se dice que el alma intelectiva es como un horizonte y confín de las cosas corpóreas e incorpóreas" (II c68). Y en esa misma obra: "El alma intelectiva ha sido creada en el confín de la eternidad y del tiempo, como se dice en el libro *De causis*" (III c61). En el *De Pot* afirma: "En el libro *De causis* se dice que el alma ha sido creada en el horizonte de la eternidad y del tiempo" (q3 a9 ad27).

[22] *De Divinis Nominibus*, c10 §3 (MG III, 940A).

católica no lo afirma. En efecto, dice que "Dios es antes que lo eterno" y que, según las Escrituras, "algunas realidades son eternas y temporales"; y esto ha de entenderse de acuerdo con los modos expuestos en la Sagrada Escritura. "Las realidades intermedias de las cosas existentes y hechas, (esto es, de las cosas generables), son aquellas que en parte participan de lo eterno y en parte del tiempo".

III

[EL ALMA PARTICIPA DEL PRINCIPIO PRIMERO Y SEGUNDO]

27. Toda alma noble tiene tres operaciones. En efecto, entre sus tres operaciones, se encuentra la operación animal, la operación intelectual y la operación divina.

28. La operación divina se halla en el alma porque prepara la naturaleza juntamente con la potencia, la cual es en ella procedente de la causa primera.

29. También existe su operación intelectual, puesto que conoce las realidades mediante la potencia de la inteligencia que hay en ella.

30. Además existe su operación animal, puesto que mueve el cuerpo primero y todos los cuerpos naturales, ya que es causa del movimiento de los cuerpos y causa de la operación de la naturaleza.

31. El alma realiza estas operaciones sólo porque es ejemplo de una potencia superior.

32. Y esto sucede porque la causa primera causó el ser del alma mediante la inteligencia y, por eso, el alma ha sido hecha productora eficiente de una operación divina.

33. Así, pues, después de que la causa primera creó el ser del alma, la puso como soporte[1] de la inteligencia, y en ella ejecuta sus operaciones.

34. Por ello el alma intelectual realiza la operación intelectual; y, puesto que al alma recibe la moción de la inteligencia, ha sido hecha de una operación que es inferior a la propia inteligencia, en su moción respecto a lo que está bajo ella.

35. Y esto es así porque el alma no se imprime en las realidades a no ser mediante el movimiento, a saber, porque no recibe lo que se halla bajo su propia operación a no ser que ella misma lo mueva. Por esta causa sucede que el alma mueve los cuerpos: pues pertenece a la propiedad del alma vivificar los cuerpos cuando ejerce sobre ellos su potencia y los lleva directamente a una operación correcta.

36. Conforme a lo que hemos contado y demostrado, es evidente que el alma tiene tres operaciones, ya que tiene tres potencias, a saber: la potencia divina, la potencia intelectual y la potencia de su propia esencia.

[COMENTARIO]

63. Puesto que lo que existe en las cosas superiores se halla presente en las inferiores según una cierta participación, después de haber distinguido los tres grados de los entes superiores, de los que uno es superior a la eter-

---

[1] El texto latino dice: *stramentum*. Esta doctrina es propia de Plotino, quien en su *Enéada* V (1, 3) hace del alma universal una "materia de la inteligencia" (*nou hyle*).

nidad: Dios; el otro es con la eternidad: la inteligencia; el tercero es después de la eternidad; el alma [*19-22*]; ahora [*27*] intenta mostrar cómo el tercero participa de las características del primero y del segundo, al decir: "Toda alma noble tiene tres operaciones"; en efecto, de entre las operaciones de ella está: la operación propia del ser animado, la operación intelectual y la operación divina[2].

64. Puede entenderse a qué se llama *alma noble* por las palabras de Proclo, quien expone esto en la proposición CCI con las palabras siguientes: "Todas las almas divinas poseen tres clases de operaciones: operaciones en cuanto son almas, operaciones en cuanto que reciben el intelecto divino, operaciones en cuanto que están unidas a los dioses". De lo que se deduce de esto que el alma noble es el alma divina.

65. Para aclarar esto, ha de saberse que Platón estableció que las formas universales de las cosas eran separadas y esencialmente subsistentes. Y puesto que, según el mismo Platón, semejantes formas universales poseen una determinada causalidad universal sobre los entes particulares que participan de ella, precisamente por esto, a todas esas formas que eran subsistentes de esta manera las llamaba dioses: pues el nombre de "Dios" conlleva una providencia y causalidad universal [213].

66. Entre estas formas establecía el orden siguiente: cuanto más universal es alguna forma, tanto más simple y causa primera es; pues de ella participan las formas posteriores. Como si establecemos que lo animal es participado por el hombre, y la vida por el animal, etc. El último, que es participado de todos y que no participa de ningún otro, es el uno mismo y el bien separado que recibía el nombre de sumo Dios y causa primera de todas las cosas. Por eso, también se aduce en el libro de Proclo la proposición CXVI: "Todo dios es participable, esto es, participa, excepto el uno".

67. Y, puesto que semejantes formas –a las que llamaban dioses– son en sí mismas inteligibles y, a su vez, la inteligencia se hace inteligente en acto

---

[2] Santo Tomás matiza esta poposición en otras obras suyas. Por ejemplo, en *De Ver* afirma: "En el libro II *De causis*, acerca de la proposición de que *toda alma noble tiene tres operaciones*, dice el Comentador que el alma obra en la naturaleza con una potencia divina que hay en ella" (q5 a9 ad7). Y en *De Pot*: "Se dice en el libro *De causis* que el alma noble tiene una operación divina en cuanto da el ser" (q3 a1). En *STh I*: "Se dice en el libro *De causis* que ni la inteligencia ni el alma noble da el ser, sino en cuanto obra por una operación divina" (q45 a5). *En CG: "En el libro De causis se dice que la inteligencia no da el ser, sino en cuanto es divina, o sea, en cuanto obra por virtud divina" (III c66). Y en la fórmula del De Pot: "Se dice en el* libro *De causis* que la inteligencia no da el ser, sino en cuanto es divina" (q7 a2).

mediante la especie inteligible, establecieron, por debajo del orden de los dioses o de las formas citadas, el orden de las inteligencias que, para ser inteligentes, son partícipes de las citadas formas. Y entre esas formas se encuentra también la *inteligencia ideal*[3] [286]. Por otra parte, las mencionadas inteligencias participan de las formas citadas de un modo inmóvil en cuanto que las conocen. Por lo tanto, por debajo del orden de las inteligencias ponían el tercer orden, el de las almas, que mediante las inteligencias participan de las formas citadas según el movimiento, a saber, en cuanto que son principios de los movimientos corporales, por cuyo medio las formas superiores participan en la materia corporal y, de esta forma, el cuarto orden de las realidades es el orden de los cuerpos.

68. Afirmaban que, entre las inteligencias superiores, se hallaban las inteligencias divinas, pero que las inferiores eran también inteligencias, aunque no divinas, pues la inteligencia ideal es esencialmente dios –según ellos–, y es participada por las inteligencias superiores en ambos aspectos: en cuanto que es inteligencia y en cuanto que es dios; pero la inteligencia ideal es participada por las inteligencias inferiores, las cuales no son, por tanto, divinas. Pues las inteligencias superiores comparten el ser inteligencias y el ser divinas[4].

69. De manera semejante ocurre con las almas. En efecto, puesto que las almas se unen a los dioses mediante las inteligencias más próximas –por decirlo de alguna manera–, también las propias almas superiores son divinas debido a las inteligencias divinas a las que se unen o de las que participan; en cambio, las almas inferiores, como unidas a las inteligencias no divinas, no son divinas.

70. Y, puesto que los cuerpos solamente se mueven por el alma, la consecuencia es que los cuerpos superiores son divinos, y los inferiores no lo son. Por eso, Proclo, en la proposición CXXIX, dice: "Todo cuerpo divino es divino a causa del alma deificada; toda alma es divina a causa de la inteligencia divina; y toda inteligencia divina es divina por la participación de la divina unidad.

71. Y, puesto que llamaban dioses a las primeras formas separadas en cuanto que son esencialmente universales, consecuentemente llamaban también divinas a las inteligencias, divinas a las almas y divinos a los cuer-

---

[3] En el texto latino: *intellectus idealis.*

[4] Santo Tomás adapta esta tesis al dogma cristiano y dice: "A las sustancias espirituales llamaban *dioses*, pero nosotros las llamamos *ángeles*" (*STh II-II* q94 a1).

pos, en la medida en que tienen una cierta influencia universal y causalidad sobre los seres subordinados de su género y de los géneros inferiores[5].

72. Dionisio corrige esta posición de los Platónicos en lo concerniente a que estos ponían ordenadamente las diversas formas separadas a las que llamaban dioses, a saber, que una cosa sería la bondad en sí, otra cosa sería el ser en sí y otra cosa la vida en sí, etc.

73. Es necesario decir que todas esas cosas son esencialmente la mismísima causa primera de todo, de la que las realidades participan de todas sus perfecciones y, de esta forma, no establecemos muchos dioses sino uno. Y esto es lo que se dice en el capítulo V *De Divinis Nominibus*: "La Sagrada Escritura dice que no es una cosa el bien y otra cosa el ser, ni una cosa es la vida y otra la sabiduría, ni que existen muchas causas, ni unas divinidades productoras de otras, divinidades que destacan y divinidades sometidas, sino que todos los bienes derivan de un solo principio"[6].

74. Partiendo de esto, Dionisio muestra de manera consecuente cómo puede suceder esto: porque, en la medida en que Dios es el ser mismo[7] y la esencia misma de la bondad, todo lo que se extiende a la perfección de la bondad y del ser, esencialmente todo le conviene, a saber, que Él mismo es la esencia de la vida, de la sabiduría, de la virtud y de todo lo demás. Por eso Dionisio poco después añade: "Sin duda Dios no existe de un modo cualquiera, sino que contiene todo el ser en sí mismo de manera absoluta y sin límites".

75. El autor de este libro sigue esta misma doctrina: en efecto, no hay nada en él que desemboque en una multitud de divinidades, sino que es-

---

[5] *In II de Cael*, lec4 (n334): "Debemos considerar que los Platónicos establecían un Dios supremo, el cual es la misma esencia de la bondad y de la unidad; por debajo de Él ponían un orden superior de intelectos separados, que entre nosotros se acabaron llamando inteligencias; y por debajo de este orden establecían el orden de las almas y, bajo este, el orden de los cuerpos. Decían, pues, que entre las inteligencias separadas, las superiores y primeras se llamaban inteligencias divinas por su semejanza y proximidad a Dios; pero otras no son divinas por su distancia respecto a Dios: como entre las almas, las supremas son intelectivas, pero las ínfimas no lo son, sino irracionales. Ahora bien, entre los cuerpos, los supremos y más nobles decían que estaban animados, y que había otros inanimados. Asimismo, decían que las almas supremas, por el hecho de depender de las inteligencias divinas, son almas divinas; y a su vez, los cuerpos supremos, por el hecho de que están unidos a las almas divinas, son cuerpos divinos".

[6] *De Divinis Nominibus*, c5 § 2 (MG III, 816C).

[7] En el texto latino: *ipsum esse*.

tablece la unidad en Dios, y la distinción en el orden las inteligencias, almas y cuerpos.

76. Así pues, en este sentido, se llama alma noble, esto es, divina, el alma del cuerpo celeste, de acuerdo con la opinión de los Filósofos que consideraron un cielo animado. En efecto, según ellos, esta alma tiene una influencia universal sobre las realidades debido al movimiento, y por esto se llama divina; también, conforme al mismo modo de hablar que se da entre los hombres, son llamados divinos[8] quienes tienen el cuidado universal del Estado.

77. Acerca de este alma noble o divina dice [*28*] que ejerce la operación divina; y, al exponerlo, afirma que "la operación divina de esta" existe porque ella misma predispone a la naturaleza, a saber, en cuanto que es principio del movimiento primero al que toda la naturaleza se ve sometida; y posee esta prerrogativa por la potencia participada de la causa primera que es la causa universal de todo; y, partiendo de esta, se produce una cierta causalidad en las realidades naturales. Y, por esto, al señalar esta operación que es propia del alma divina dice convenientemente [*31*] que "es ejemplo, esto es, imagen de una potencia superior, es decir, divina; la universalidad de la potencia divina se ejemplifica en el alma antedicha, porque de la misma manera que Dios es la causa universal de todos los entes, así el alma divina es la causa universal de las realidades naturales que se mueven.

78. Establece que la segunda operación del alma noble o divina es la operación intelectual [*27*]. Esta, tal y como él expone [*29*], consiste en el conocimiento de las realidades, en cuanto que participa de la potencia de la inteligencia. Muestra por qué participa de la potencia de la inteligencia [*32*]: porque el alma ha sido creada por la causa primera "mediante la inteligencia". Por lo tanto, el alma depende de Dios como de la causa primera, y de la inteligencia como de la causa segunda[9]. Por otra parte, todo efecto

---

[8] I *Cor* 8, 5.

[9] Santo Tomás apunta aquí al problema de si pueden las causas segundas, en cualquier grado en que se encuentren, conferir el ser, cosa que él niega, pues sólo Dios crea o confiere el ser. Cuando trata este problema recuerda siempre la tesis neoplatónica. Así, en *STh I* afirma: "Algunos sostuvieron que los ángeles, por el hecho de operar por virtud divina, causan las almas racionales" (q90 a3). Y en *De Pot*: "la posición de ciertos filósofos fue afirmar que Dios creó las criaturas inferiores mediante las superiores, como consta en el libro *De causis*" (q3 a4); y más adelante: "este error se encuentra expresamente en el libro *De causis*, cuando dice que las criaturas inferiores son creadas por Dios mediante la superiores" (q3 a4 ad10).

participa en algo de la potencia de su causa: por lo tanto, hay que considerar además que el alma, de la misma manera que realiza una operación divina en cuanto deriva de la causa primera, así también ejecuta la operación de la inteligencia en cuanto que deriva de ella al participar de su capacidad.

79. Sobre lo que aquí [32] se dice, a saber, que "la causa primera creó el ser del alma mediante la inteligencia, algunos, comprendiéndolo mal, juzgaron que el autor de este libro quería decir que las inteligencias eran las creadoras de la sustancia de las almas.

80. Pero esto va en contra de las posiciones platónicas: pues decían que semejantes causalidades de los entes simples se ejercían según la participación. Ahora bien, no se participa lo que es participante, sino lo que es primero; a saber, lo que es tal por esencia; ejemplo: si la blancura existiera separada, la propia blancura simple sería causa de todas las cosas blancas, en cuanto que son blancas, pero la causa no sería algo que participa de la blancura. De acuerdo con esta teoría, los Platónicos establecían que lo que es el ser mismo[10] es la causa del existir de todas las cosas; y lo que es la vida misma es la causa del vivir de todas cosas; y lo que es la inteligencia misma es la causa del entender de todas las cosas. Por eso, Proclo, en la Proposición XVIII de su libro, dice: "Todo lo que da el ser a los otros es primariamente aquello cuya donación se transmite a los receptores". Está de acuerdo con esta opinión lo que Aristóteles dice en II *Met*: aquello que es primero y ente en grado sumo, es causa de las realidades siguientes[11].

81. Por tanto, ha de entenderse que la misma esencia del alma, de acuerdo con lo expuesto, ha sido causada por la causa primera que es su mismo ser, pero tiene las participaciones siguientes de algunos principios posteriores: a saber, tiene de la vida primera el vivir, y de la inteligencia primera el entender. También por eso, en la proposición XVIII de este libro [*143*] se dice: "Todas las cosas tienen la esencia por el ente primero; todas las cosas vivas han sido, en razón de su propia esencia, movidas por la vida primera, y todas las realidades intelectivas tienen conocimiento por la inteligencia primera". Así pues, el autor entiende que "la causa primera causó el ser del alma mediante la inteligencia", puesto que la causa primera causó ella sola la esencia del alma, pero que el alma sea intelectiva lo tiene por la operación de la inteligencia.

---

[10] El texto latino dice: *ipsum esse*.

[11] *Met* II c1 993b24-25. Tomás de Aquino, *In II Met* lec2 n292.

82. Este sentido se muestra claramente con las palabras siguientes [33] que el autor añade: "Luego, después de que la causa primera causó el ser del alma, la puso como soporte de la inteligencia", esto es, la hace subyacer a la operación de la inteligencia para que la inteligencia ejerza en ella su operación, haciendo que sea intelectiva. Por esto concluye que "debido a esto el alma intelectiva realiza una operación intelectual. Esto está de acuerdo con lo que se ha dicho en la proposición I [14]: que el efecto de la causa primera preexiste al efecto de la causa segunda y se difunde de manera más universal. Así pues, el ser, que es lo más universal, es difundido a todas las cosas por la causa primera [23-24], pero el entender no es comunicado a todas las cosas por la inteligencia, sino sólo a algunas cosas, aunque presuponiendo el ser que tienen del primer principio.

83. También esta posición, si no se interpreta rectamente, es incompatible con la verdad y con la opinión de Aristóteles, quien argumenta en III *Met*[12] contra los Platónicos, ya que ponen semejante orden de causas separadas conforme a las diversas características que se predican de los individuos; de lo cual se sigue que Sócrates será a la vez muchos animales, a saber, el propio Sócrates será hombre separado y animal separado, pues hombre separado participa de animal y así es animal; Sócrates participa de ambos, por lo tanto es hombre y es animal. Sócrates no sería verdaderamente uno si tuviese de un principio el ser animal y de otro principio el ser hombre.

84. Por lo tanto como el ser intelectual pertenece a la misma esencia del alma, ya que es su diferencia esencial, si tuviera el ser de un principio y tuviera la naturaleza intelectiva de otro principio, se seguiría que no sería un ser absolutamente[13]. Por consiguiente, conviene afirmar que de la causa primera por la que tiene la esencia, tiene también la intelectualidad. Y esto está de acuerdo con la opinión de Dionisio, anteriormente expuesta [73-74], a saber, él nos muestra en ese pasaje que el bien, el ser, la vida y la sabiduría no son principios diversos, sino que son un solo e idéntico principio que es Dios, del que todas las cosas obtienen el ser, el vivir y el conocer. También Aristóteles en XII *Met*[14] atribuye explícitamente a Dios la inteligencia y la vida, al afirmar que Él es la vida y la inteligencia, y lo dice para rechazar las citadas posiciones platónicas.

---

12 Aristóteles, *Met* III c6 1003a11. Tomás de Aquino, *In III Met* lec15 n526.

13 El texto latino dice: *simpliciter*.

14 Aristóteles, *Met* XII c7 1072b24 ss. Tomás de Aquino, *In XII Met* lec8 n2539-2544.

85. Sin embargo, esa teoría puede, de algún modo, ser verdadera, si no se refiere a la naturaleza intelectual, sino a las formas inteligibles que las almas intelectivas reciben mediante la operación de las inteligencias; por eso, Dionisio, en el cap. IV *De Divinis Nominibus* dice que "las almas, en los ángeles, se hacen partícipes de las iluminaciones que emanan de Dios"[15].

86. En fin, el autor establece que la tercera operación del alma noble o divina es la animal [27]; y expone [30] que la operación animal consiste en que "ella misma mueve el primer cuerpo y, consiguientemente, todos los cuerpos naturales: ella, pues, es la causa del movimiento en las cosas.

87. Y después expone la razón [34]: "pues el alma es inferior a la inteligencia, puesto que recibe la moción de la inteligencia"; consecuencia de esto es que el alma opera sobre las cosas que están bajo ella de una manera inferior a como la inteligencia influye sobre las cosas que le están sometidas; ya que la causa primera influye más que la segunda, como se dejó claro en la proposición I [1]. Por otra parte, la inteligencia obra sobre el alma sin realización de movimiento, a saber, hace que el alma conozca, cosa que se realiza sin movimiento. Pero el alma opera sobre el cuerpo mediante el movimiento y, lo que está bajo ella, a saber, el cuerpo, no recibe la moción del alma a no ser en cuanto es movido por ella [35].

88. Consecuentemente, el autor señala la causa por la que debe decirse que el movimiento de los cuerpos naturales procede del alma. En efecto, observamos que todos los cuerpos naturales consiguen directamente sus fines mediante sus operaciones y movimientos: cosa que no podría realizarse si no fueran dirigidas por algún ente inteligente. Partiendo de esto, parece que el movimiento de los cuerpos procede del alma que ejerce su virtualidad en los cuerpos, moviéndolos.

89. Que el movimiento del cielo proceda del alma, no es confirmado en nuestra fe: San Agustín deja este punto en la duda en II *Super Genesim ad litteram*[16]. Pero San Agustín en III *De Trinitate*[17] y Gregorio en IV *Dialogorum*[18] afirman lo siguiente: que el movimiento del cielo procede de Dios que dirige toda la naturaleza, y que la criatura corporal es movida por Dios mediante las inteligencias o los ángeles.

---

15 *De Divinis Nominibus*, c4 § 2 (MG III, 696 C).

16 *Super Genesim ad litteram*, c. XVIII, n. 38.

17 *De Trinitate*, III c.4; (ML 42, 873).

18 *Dialogorum*, IV c. 6; S. Greg. *Opera Omnia*, t. Sec., París, 1705, col. 381 C; (ML 77, 328 B).

90. Finalmente [36], el autor saca la conclusión que se había propuesto, a saber, que el alma noble tiene las tres operaciones citadas.

91. Con lo que se ha dicho sobre la inteligencia divina y sobre el alma divina está de acuerdo la opinión de Dionisio, quien en el cap. IV *De Divinis nominibus*[19], a los ángeles superiores los llama mentes divinas, esto es, inteligencias, mediante las cuales las almas participan de un don deiforme de acuerdo a su potencia.

92. Pero el autor piensa aquí que existe la divinidad en las almas por la unión con Dios, no por la influencia universal sobre lo causado. Lo primero es más divino: porque, también en el mismo Dios es más lo que Él mismo es que lo que causa en otros.

---

19 *De Divinis Nominibus*, c4 § 2 (MG III, 696 C).

IV

[EL GRADO SEGUNDO, QUE ES LA INTELIGENCIA]

37. *La primera de las cosas creadas es el ser; y antes que él no ha sido creada otra realidad.*

38. Y esto es así porque el ser está por encima del sentido, por encima del alma y por encima de la inteligencia; y no hay, después de la causa primera, efecto que se extienda más ni antes que él.

39. Por esto, en consecuencia, el ser ha sido hecho superior a todas las realidades creadas y está intensamente unido.

40. Y ha sido hecho así solamente por su proximidad al ser puro y uno verdadero, en el que no hay multitud de modos algunos.

41. El ser creado, aunque sea uno, sin embargo se multiplica, puesto que él mismo recibe la multiplicidad.

42. El ser creado no ha sido hecho múltiple, a no ser porque él mismo, aunque sea simple, y aunque no exista entre los efectos realidad más simple que él, sin embargo, está compuesto de finito e infinito.

43. Y esto es así porque todo lo que, partiendo de él, sigue a la causa primera, es la inteligencia completa y última en potencia y en las demás perfecciones.

44. Las formas intelectivas en él son más amplias y más vivamente universales. Y lo que existe inferiormente partiendo de él, es inteligencia. Sin embargo, el ser creado está sometido a la inteligencia en complemento, potencia y perfecciones; y las formas inteligibles no existen dilatadas en ella, de la misma manera como existe la amplitud de estas en aquella inteligencia. Sin duda, el ser creado es primero todo inteligencia, pero la inteligencia en él es diversa del modo que hemos dicho.

45. Y puesto que la inteligencia se diversifica, la forma inteligible es diversa: y, como de una forma que se diversifica en el mundo inferior se originan infinitos individuos en multiplicidad, de manera semejante, del ser causado primero, porque se diversifica, aparecen formas inteligibles infinitas.

46. Sin embargo, aunque se diversifiquen, no se separan recíprocamente, como ocurre en la separación de los individuos.

47. Y eso es así porque esas mismas formas inteligibles se unen sin corrupción y se separan sin separación, porque son una unidad que tiene multitud y una multitud en la unidad.

48. Las inteligencias primeras hacen fluir sobre las inteligencias segundas las perfecciones que reciben de la causa primera e intentan conseguir la bondad en ellas hasta que logran su último fin.

[COMENTARIO]

93. Una vez que el autor del libro distinguió los tres grados del ser superior, y después de mostrar cómo se encuentra el todo de manera participa-

tiva en el ínfimo grado, ahora intenta mostrar la distinción del segundo grado, a saber, del ser que es con la eternidad.

94. Pues el primer grado, que es el de la causa primera que existe antes de la eternidad, lo pasa por alto como indiviso, según se ha dicho [45].

95. Pero procede en esta cuestión de distinta manera que en las otras; en efecto, en todas las otras cuestiones antepone la proposición y, después de hacer la exposición, prueba la proposición antepuesta; en cambio, aquí, siguiendo la costumbre de las divisiones, primeramente antepone lo que es común [37]; en segundo lugar lo divide, en el pasaje que dice [41]: "El ser creado, aunque sea uno"; en tercer lugar señala la diferencia entre las partes de la división, en el pasaje [43]: "Y esto es así porque todo lo que, partiendo de él, sigue".

96. Por otra parte, lo que es común a todas las diversas inteligencias es el ser, primer efecto, del que nos adelanta la proposición siguiente [37]: "La primera de las cosas creadas es el ser; y antes que él no existe nada creado"[1].

97. Proclo en su libro (CXXXVIII) expresa esta proposición con estas palabras: "El ente es lo primero y lo supremo de todas las realidades que participan de una propiedad divina y que están deificadas".

98. Sin duda, la razón de esto está, de acuerdo con las posiciones Platónicas, en que, como anteriormente se ha dicho [66], establecían que cuanto más común o universal es algún principio, tanto más separado estaba dicho principio, el cual era participado antes por los principios posteriores y, de esa forma, era causa de estos. En el orden de lo que se predica de las cosas, establecían que el principio más común era el uno y el bien, incluso más común que el ente, porque el bien y el uno se predican de algo de lo que no es predicado el ente, según ellos; a saber, de la materia primera, que Platón unía al no-ente, al no distinguir entre materia y privación, como se observa en I *Phys.*[2]; pero, sin embargo, atribuía a la materia unidad y bondad, en la medida en que dicha materia primera tiene potencia de

---

1 Fórmula adoptada sistemáticamente por Santo Tomás en varias obras. *STh I* q5 a2: "La primera de las cosas creadas es el ser". *De Ver* q1 a1 ad 4: "Como se dice en el libro *De causis*, la primera de las cosas creadas es el ser" (también en q21 a2 ad5). *De Pot* q3 a5 ad2: "La primera de las causas creadas es el ser, según se dice en el libro *De causis*" (y lo mismo repite en q6 a1 ad5, q7 a2).

2 Aristóteles, *Phys* I c9 191b35 - 192a16. Tomás de Aquino, *In I Phys* lec15 nn2-5.

ordenarse a la forma. En efecto, no solamente es bien el fin, sino también es bien todo lo que se ordena al fin.

Así pues, los Platónicos establecían que el primer principio de las cosas era el propio uno y el propio bien separado. Pero, después del uno y del bien, no se encuentra nada tan común o universal como el ente y, por ello, establecían que el propio ente separado era, sin duda, creado, puesto que participaba de la bondad y de la unidad, pero establecían también que era el primero de todas las cosas creadas.

99. En cambio, Dionisio suprime este orden de principios separados, –como anteriormente se ha dicho–, estableciendo un orden –el mismo que establecen también los Platónicos– en las perfecciones que todas las realidades participan de un solo principio que es Dios. De ahí que, en el cap. IV *De Divinis Nominibus*[3], ponga a Dios el nombre de bien con preferencia a todos los otros nombres, y muestre que la participación de dicho bien se extiende al no-ente, entendiendo por no-ente la materia primera. Pues dice: "Si está permitido decirlo, el bien está sobre todo lo que existe, y lo no-existente tiende a él".

100. Pero, entre las restantes perfecciones que las realidades participan de Dios pone, en primer lugar, el ser. Así se expresa el autor en el cap. V *De Divinis Nominibus*[4]: "El ser es colocado preferentemente delante de las otras participaciones de Dios: el propio ser es en sí mismo más antiguo, puesto que por él existe la vida, por él existe la sabiduría y por él existe la semejanza divina".

101. Y parece que también el autor de este libro lo entiende aquí en este sentido. En efecto, afirma que la razón de esto [37] es porque el ser está por encima de los sentidos, por encima del alma y por encima de la inteligencia [*38*]. Muestra cómo el ser está sobre todo esto, al añadir: "y después de la causa primera no existe algo más amplio, esto es, algo más común y, consecuentemente, no existe algo causado antes que él. Es verdad que la causa primera es más amplia, puesto que se extiende incluso a los no-entes, conforme a lo que se ha dicho anteriormente [98]. Y partiendo de estos presupuestos, concluye [39] que "por lo" que se ha dicho, el propio ser "ha sido hecho superior a todas las cosas creadas", a saber, porque, entre los demás efectos de Dios, es el más común y "es el más intensamente unido", esto es,

---

3 *De Divinis Nominibus*, c4 § 1 (MG III, 693B).

4 *De Divinis Nominibus*, c5 § 3 (MG III, 697A).

el más simple[5]. Pues parece que lo que es menos común se encuentra respecto a lo más común a manera de cierto agregado.

102. A pesar de todo, parece que la intención del autor no es hablar de algo que existe separado, como se expresaban los Platónicos; ni del ser participado comúnmente en todas las realidades existentes, como dice Dionisio; sino del ser participado en el primer grado del ente creado, y esto es el *ser superior*[6] [*19*]. Y aunque el "ser superior" esté presente en la inteligencia y en el alma, sin embargo, el ser mismo[7] es considerado en la misma inteligencia antes que la esencia de la inteligencia; semejantemente ocurre en el alma. Y por este motivo se adelanta [*38*] diciendo que el ser está por encima del alma y de la inteligencia.

103. Sobre este ser participado en las inteligencias, señala la razón por la que está intensamente unido [*39*]. Dice, pues, [*40*] que esto acontece debido a la proximidad a la primera causa, que es el ser puro subsistente y es verdaderamente el *uno*[8] no participado, en el cual no puede encontrarse una multiplicidad de principios esencialmente diferentes: y lo que se halla más cercano a Él –que es esencialmente uno–, está más unido, como si dijéramos: más participante de la unidad. Por lo tanto, la inteligencia, que es la más cercana a la causa primera, posee el ser unido en sumo grado.

104. Después, cuando dice [*41*]: "El ser causado, aunque sea uno", muestra la razón de la distinción que puede existir en las inteligencias esencialmente. Respecto a esto, ha de pensarse que, si alguna forma o naturaleza es complementamente separada y simple, no puede sobrevenirle la multiplicidad en modo alguno. De la misma manera que si la blancura estuviera separada, sería solamente una; ahora bien, se encuentran muchas blancuras diversas que participan de la blancura. Así también, si el *ser* causado pri-

---

[5] También se sigue de ahí, como afirma en *De An* (a9), que "entre todas las cosas, el ser (*esse*) es aquello que de manera más inmediata y más íntima conviene a las cosas, como se dice en el libro *De causis*".

[6] El texto latino dice: *esse superius*.

[7] En el texto latino: *ipsum esse*.

[8] En el texto latino: *unum*. En *De Pot* se saca la conclusión, implícita en este punto, de la manera en que se efectúa la participación del ser: adviniendo a una naturaleza que sea distinta del mismo ser de Dios: "Como se dice en el libro *De causis*, el ser mismo de Dios (*ipsum esse Dei*) se distingue y se individualiza frente a cualquier otro ser por lo mismo que es ser subsistente por sí mismo y no adviene a naturaleza alguna que sea distinta de su mismo ser" (q7 a2 ad5).

mero fuera un ser separado[9], como afirmaron los Platónicos, semejante ser no podría multiplicarse, sino que tendría que ser solamente uno. Pero, puesto que el *ser causado* primero es ser participado en la naturaleza de la inteligencia, es susceptible de multiplicarse de acuerdo con la diversidad de los que participan.

106. Y esto es lo que dice [42]: "Sin duda, eso mismo", a saber, el ser causado primero, "no ha sido hecho de multiplicidad", esto es, diverso en muchas inteligencias, "a no ser porque, aunque él sea simple y no exista entre los efectos algo más simple que él, sin embargo está compuesto de finito e infinito"[10].

107. Y Proclo en la proposición LXXXIX señala también esta composición al decir: "Todo ente por esencia[11] se compone de fin y de infinito". Según el mismo autor, esto es expuesto de la siguiente manera: todo lo que es ente inmóvilmente es infinito según la potencia de ser[12]; en efecto, si lo que puede permanecer más en su ser es de mayor potencia, lo que puede permanecer en su ser hasta el infinito es en este aspecto de una potencia infinita. [cfr. LXXXIV].

108. Por eso, el mismo Proclo, en la proposición LXXXVI, anuncia de antemano: "Todo ente por esencia es infinito; no por la multiplicidad ni por la magnitud, sino por su sola potencia", a saber, por la potencia de existir[13], como él mismo explica.

109. Pero si algo poseyera la potencia infinita de ser, de manera que no participara el ser de otro, entonces sería sólo infinito, y tal es Dios, como se dice más adelante en la proposición XVI [*132-133*]. Pero supongamos que existe algo que tiene una potencia infinita para ser, pero según el ser participado de otro, entonces es finito en la medida en que participa el ser: puesto que lo que se participa no es recibido según toda su infinitud en el

---

9 En el texto latino: *abstractum*.

10 Esta formulación de la composición de los seres creados, mezcla de finitud e infinitud, es clave para entender la tesis tomista de la composición, en el ente finito, de esencia y existencia, o *essentia* y *esse*. Así lo expresa Sto. Tomás en *CG*: "No se debe pensar que, aunque las sustancias no sean corpóreas, ni compuestas de materia y forma, ni existentes en la materia como formas materiales, que por eso, se adecuen a la simplicidad divina. Pues en ellas se encuentra una composición, porque en ellas no es lo mismo el ser y la esencia (*esse et quod est*)" (II c52). Idéntica doctrina se halla en *STh I* q50 a2 ad 3.

11 En el texto latino: *enter ens*; en griego: *óntos òn*.

12 En el texto latino: *secundum potentiam essendi*.

13 En el texto latino: *secundum potentiam existendi*.

participante, sino de manera particular. Así pues, la inteligencia está compuesta en su ser de finito e infinito: la naturaleza de la inteligencia es infinita según la potencia de ser, siendo así que el ser mismo que recibe es finito. De esto se sigue que el ser de la inteligencia puede multiplicarse, en la medida que es ser participado; pues esto es lo que significa composición de finito e infinito.

110. Después cuando dice [*43*]: "Y esto es así... porque", muestra la diferencia entre las partes de la división, a saber, entre las inteligencias multiplicadas.

111. Esta división la realiza de tres maneras: primero, en cuanto a la perfección diversa de las inteligencias; segundo, en cuanto a la influencia de unas sobre otras, cuando dice [*48*]: "Y las inteligencias primeras"; tercero, en cuanto al efecto de las inteligencias en las almas; este punto tercero lo explica en la siguiente proposición que, en algunos libros, se encuentra unida a este comentario y comienza así [*49*]: "Las inteligencias superiores".

112. El primer punto lo divide en dos partes: primero, muestra la diferencia; después, disipa algunas dudas; y comienza [*46*]: "Y puesto que se diversifica".

113. Respecto a la primera parte, ha de tenerse en cuenta que el autor señala una doble diferencia de las inteligencias; una, referente a la naturaleza de las mismas [*43*]; y otra referente a las especies inteligibles mediante las cuales entienden [*44*].

114. Respecto a las naturalezas de las inteligencias, es necesario que esas naturalezas se diversifiquen conforme a un determinado orden: no existe en ellas una diferencia material, sino formal. En efecto, no están compuestas de materia y forma, sino de naturaleza –que es la forma– y de ser participado, como se ha dicho [109]. En las cosas que se diferencian materialmente, nada impide que se encuentren muchos que se compongan del mismo modo: pues en las sustancias, los individuos de una especie participan de igual modo de la índole de su especie. También en los accidentes es posible que diversos sujetos participen de igual modo de la blancura. Sin embargo, en las cosas que se diferencian formalmente, siempre se encuentra un determinado orden.

115. Si alguien reflexiona diligentemente sobre todas las especies de un género, siempre encontrará una especie más perfecta que otra, como entre

los colores la blancura, y entre los animales[14] el hombre. Y esto es así porque las cosas que se diferencian formalmente, se diferencian de acuerdo a alguna oposición de contrariedad: pues la contrariedad es una diferencia según la forma, como dice Aristóteles en X de *Met*[15]. En los contrarios existe siempre uno más noble y otro más vil, como se dice en I de *Phys*[16]. Y esto es así porque la primera contrariedad es la privación y el hábito, como se dice en X de *Met*[17]. Y por esto, Aristóteles, en VIII de *Met*[18] dice que las especies de las cosas son como los números, los cuales se diferencian en especie por la adición de uno sobre otro.

116. Ahora bien, es evidente que cuanto algo es más perfecto, tanto más cerca se encuentra del uno perfectísimo. Por lo tanto establece esta diferencia en la naturaleza de las inteligencias: el ser intelectual de aquello que "sigue inmediatamente a la causa primera es la inteligencia completa, con una perfección acabada", en cuanto al ser causado en la potencia de ser y a las demás perfecciones que siguen. Pero el ser intelectual que es inferior [*44*] en el orden de las inteligencias retiene ciertamente la naturaleza y la razón de ser de la inteligencia, pero en cambio está sometido a la inteligencia superior en la perfección de la naturaleza, en la potencia de ser y obrar, y en todas las bondades o perfecciones.

117. Respecto a la segunda diferencia que deriva de las especies inteligibles [*44*], da por supuesto que las inteligencias conocen mediante ciertas especies inteligibles; y que, en las inteligencias superiores, semejantes especies inteligibles tienen una amplitud y universalidad mayor que en las inteligencias inferiores. Esto se presenta como algo indiscutible; se aclarará más adelante en la proposición X [*92*] dedicada enteramente a este tema.

118. Después, cuando dice [*45*]: "Y puesto que la inteligencia se diversifica", disipa una duda. En efecto, puesto que había dicho que las especies inteligibles eran diferentes en las inteligencias superiores e inferiores, esto podría parecer falso a alguien, dado que la cosa conocida es la misma.

119. Y, por lo tanto, muestra de qué manera semejantes especies inteligibles se diversifican; para esto, aduce primeramente un ejemplo [*45*]; des-

---

14 En el texto latino: *animalibus*.

15 Aristóteles, *Met* X c9 1058b1-3. Tomás de Aquino, *In X Met* lec11 n2131-3.

16 Aristóteles, *Phys* I c5 189a3 s. Tomás de Aquino, *In I Phys* lec10 n7.

17 Aristóteles, *Met* X c4 1055a33-36. Tomás de Aquino, *In X Met* lec6 n20316-8.

18 Aristóteles, *Met* VIII c3, 1043b36 - 1044a2. Tomás de Aquino, *In VIII Met* lec3 n1723 s.

pués, muestra la diferencia, en el pasaje donde dice [46]: "Sin embargo, aunque se diversifiquen".

120. En torno al primer punto, ha de pensarse que –como se ha dicho [67]– los Platónicos establecían que las formas de las cosas estaban separadas, de suerte que las inteligencias, por su participación en ellas, se hacían inteligentes en acto, al igual que por la participación de aquellas formas separadas la materia corporal se constituye en una u otra especie.

121. Lo mismo se sigue si no establecemos muchas formas separadas, sino que en lugar de todas ellas ponemos una primera forma de la que se deriven todas, como se ha dicho anteriormente [72-74], de acuerdo con la opinión de Dionisio, a la que parece que sigue el autor de este libro [75], sin establecer distinción alguna en el ser divino.

122. Así pues, dado que las inteligencias son diversas según la esencia, como se ha dicho anteriormente [114-116], es necesario que las formas inteligibles participadas sean diversas y diferentes en las diversas inteligencias, del mismo modo que también se encuentran *en este mundo* sensible diversas formas participadas, conforme a la diversidad de los individuos que participan de las formas señaladas.

123. Después, en el pasaje que dice [46]: "Sin embargo, aunque", muestra la diversidad en el ejemplo citado.

124. En efecto, las formas sensibles, participadas en diversos individuos, son formas individualizadas y se separan entre sí con la misma clase de separación con la que un individuo se separa de otro, de manera que ambas formas no pertenecen a la existencia de una sola cosa, sino de varias. En cambio, las formas inteligibles no se separan así por estar en diversas inteligencias o intelectos, puesto que no se producen por esto las formas individuales, sino que retienen la fuerza de su universalidad, en cuanto que cualquiera de ellas causa en la inteligencia en la que está presente el conocimiento universal de la misma cosa conocida.

125. La razón de esto aparece clara en lo expuesto anteriormente [98-99]: puesto que las formas de las cosas –bien subsistan por sí individualizadamente, bien estén unidas en un principio primero–, tienen el ser más universal y divino, es evidente que cuanto más se aproxima a esto el ser universalísimo de las formas, tanto más universales son las formas.

126. Es justamente lo que el autor dijo [44]: que las formas participadas en los inteligencias superiores son más universales. En cambio, la materia corporal es lo más bajo en las cosas y, por lo tanto, recibe semejantes formas como particulares, sin universalidad alguna. Esto es lo que el autor dice

[46]: que, aunque las formas inteligibles se diversifican en diversas inteligencias, sin embargo, no se dividen entre sí del modo en que se dividen los diversos individuos en las cosas sensibles, puesto aquellas formas poseen simultáneamente la unidad y la multiplicidad: tienen la unidad por parte de la universalidad; y la multiplicidad por el modo de participación en las diversas inteligencias [47].

127. Con esto se inutiliza definitivamente el argumento de Averroes, quien pretendía probar la unidad de la inteligencia mediante la unidad de la forma inteligible. En efecto, Averroes pensó que si las formas inteligibles son diversas en las diversas inteligencias, serían individualizadas e inteligibles en potencia, no en acto; pero es evidente que esto es una frivolidad a tenor de lo expuesto [124, 126].

128. Después, cuando dice [*48*]: "Y las inteligencias", establece la segunda diferencia que se deduce de la primera.

129. En efecto, encontramos que, en cualquier orden de cosas, lo que se halla en acto obra sobre lo que está en potencia. Pero lo que es más perfecto se relaciona siempre a lo menos perfecto como el acto respecto a la potencia; y por esto, en cualquier género, las cosas más perfectas están dispuestas por naturaleza a obrar sobre las más imperfectas. Así pues, puesto que las inteligencias superiores son más completas que las inteligencias inferiores tanto en potencia como en las restantes perfecciones, es lógico que de la misma manera que la causa primera influye sobre las inteligencias superiores, así también las inteligencias superiores influyan sobre las inferiores; y así hasta llegar a las últimas realidades.

V

[DISTINCIÓN DE LAS ALMAS SEGÚN LA DIFERENCIA DE LAS INTELIGENCIAS]

49. *Las inteligencias superiores primeras, que están cerca de la causa primera, imprimen las formas segundas subsistentes que no se aniquilan, de modo que no hay necesidad de repetirlas otra vez. En cambio, las inteligencias segundas imprimen formas menguadas y separables, como es el alma.*

50. El alma, pues, procede de la *moción* de la inteligencia segunda que está cerca del ser creado inferior.

51. Las almas sólo son multiplicadas del modo en que se multiplican las inteligencias. Esto ocurre porque el ser del alma tiene fin, aunque, en relación con lo que es inferior, es infinito.

52. Así pues, las almas que están cerca del "al-akili" [de la inteligencia] son completas, perfectas, siendo escasa su desviación y separación; y las almas que están cerca del ser inferior se encuentran, por su carácter complementario y su desviación, bajo las almas superiores.

53. También las almas superiores derraman sobre las almas inferiores las perfecciones que reciben de la inteligencia.

54. En toda alma que recibe de la inteligencia mayor potencia, hay más vigor en lo que le ha sido impreso; y lo que por ella se ha impreso es fijo, subsistente: y su movimiento es uniforme, continuo. Y aquella alma en la que la potencia recibida de la inteligencia es menor, hay una impresión supeditada a las almas primeras, y lo que por ella se ha impreso es débil, evanescente, destructible.

55. Sin embargo, aunque sea así, permanece por generación.

56. Por consiguiente se ha mostrado ya cómo las formas inteligibles han sido multiplicadas y que sólo hay un solo ser único y simple; se ha mostrado también cómo las almas han sido multiplicadas, de las que algunas son más fuertes que otras, siendo su ser uno y simple, en el que no hay diversidad.

[COMENTARIO]

130. El autor, después de haber tratado en la proposición precedente sobre la distinción de las inteligencias, en esta proposición [49] trata de la distinción de las almas; y, ciertamente, señala esta distinción según el modelo de la diferencia de las inteligencias, puesto que estas en cierto modo son las que causan las almas, conforme la posición del autor. Por lo tanto, lo que se dice aquí sobre la distinción de las almas puede aplicarse a la distinción de las inteligencias, en la medida en que la distinción de las causas se manifieste mediante la distinción de los efectos. De ahí que en algunos

libros, esta proposición no se exponga con autonomía, sino que se une al comentario de la proposición anterior; e, incluso, lo que aparece en el epílogo que aquí se pone [*56*], es común a ambas proposiciones.

131. La proposición es la siguiente [*49*]: "Las inteligencias superiores primeras, que están cerca de la causa primera, imprimen las formas segundas subsistentes que no se aniquilan, de modo que no hay necesidad de repetirlas otra vez. En cambio, las inteligencias segundas imprimen formas menguadas y separables, como es el alma".

132. Proclo expone dos proposiciones que corresponden a esta que acabamos de citar; la primera [CLXXXII] es la siguiente: "Toda inteligencia divina participada, es participada por las almas divinas". La otra proposición [CLXXXIII] es esta: "Toda inteligencia participada, pero que es sólo intelectual, es participada por las almas que no son divinas, ni hechas en la mutación de la inteligencia y en la ignorancia".

133. Para el esclarecimiento de esta proposición [*49*], conviene tener en cuenta tres puntos: primero, la impresión recibida en el alma [*50*; 134-144]; segundo la distinción de las almas [*51*; 145-147]; tercero, la diferencia de las distintas almas [*52-55*; 148-155].

134. Respecto a la impresión recibida en el alma, conviene reflexionar, primero, de qué modo conviene al alma recibir impresión [135-136]; segundo, por quién recibe la impresión [137-144].

135. A quien reflexione sobre la razón de ser de la impresión le es evidente que es apropiado al alma el ser actuada por impresión; para que exista la impresión se exigen dos condiciones: primera, que lo que es impreso sea existente en algo; segunda, que no se realice la impresión superficialmente, como un simple contacto externo, sino que debe ser algo íntimo, como una penetración en lo profundo.

136. Estas dos condiciones se reúnen en el alma según su propia razón de ser. Se ha dicho anteriormente en la proposición III [*30*], que la operación propia del alma es mover los cuerpos, puesto que la operación de la propia alma está por debajo de la operación de la inteligencia [33] a la que pertenece conocer las realidades sin movimiento. Ahora bien, es necesario que el principio del movimiento sea aplicado al móvil, porque, como se prueba en VII de *Phys*[1], lo que mueve y lo que es movido son simultáneos. Por lo tanto, es competencia del alma, por su propia razón de ser, estar en

---

[1] Aristóteles, *Phys* VII c2 243a4. Tomás de Aquino, *In VII Phys* lec3 n1.

el cuerpo móvil. Por otro lado, el movimiento con el que el alma mueve al cuerpo es el movimiento propio de un cuerpo viviente: sin duda, este movimiento no proviene de un principio que mueve extrínsecamente, como el movimiento violento o el movimiento de los cuerpos ligeros o pesados procedente de un generante, sino que proviene de un principio intrínseco que mueve; de ahí que se diga que las realidades vivas se mueven a sí mismas; y, por esto, es necesario que el alma que mueve el cuerpo esté intrínsecamente unida al cuerpo en que está. Por esta razón, se dice impresa.

137. Si se trata de averiguar de dónde le viene al alma el que sea impresa, según la opinión del autor de este libro es impresa por la inteligencia. En efecto, así dice [*50*]: "Esa misma", o sea el alma inferior, "procede de la impresión de la inteligencia segunda", esto es, del segundo orden de las inteligencias, "la cual", a saber, la inteligencia segunda, "sigue al ser creado inferior", o sea; en la parte más baja del mismo ser creado primero, que es el ser de las inteligencias. Incluso lo que dice: "que sigue..." puede referirse al alma que es inferior respecto a la eternidad de la inteligencia, como se afirmó en la proposición II [22].

138. Pero esta opinión no ha sido confirmada hasta ahora. Pues podemos hablar de la impresión del alma de dos maneras: desde la propia alma impresa y desde la materia en la que viene impresa. Esta distinción tiene lugar en cualquier alma que subsiste esencialmente[2], como es cualquier alma inteligente, según se aclarará más adelante [128; 311]: porque el ser propio de su sustancia no consiste totalmente en la unión de ella con la materia corporal, como es la del alma no subsistente, y así son las almas de los brutos y las plantas; por lo tanto, la distinción señalada no es necesaria ni en los brutos ni en las plantas, porque el ser de tales almas se considera no solamente desde la materia receptora, sino también desde la propia alma.

139. Por consiguiente, si hablamos del alma que subsiste esencialmente, a saber, de cualquier alma intelectual o celeste –si es que los cuerpos celestes se consideran animados, de acuerdo con lo que el autor de este libro supone–, o del alma humana, refiriéndonos a ella desde el punto de vista de la propia alma humana, de acuerdo con principios de las teorías platónicas –a las que el autor de este libro sigue en muchas ocasiones–, semejante alma procede de la impresión de la inteligencia; puesto que, como se ha dicho anteriormente en la proposición III [33; 82], los Platónicos sostenían que

---

2 En el texto latino: *per se*.

lo que es común en una realidad es causado por un principio; y lo que es más propio es causado por otro principio inferior.

140. De acuerdo con lo últimamente expuesto, el alma que subsiste esencialmente tiene su ser derivado de la causa primera; en cambio, el que sea intelectiva y que sea alma lo obtiene de las causas segundas que son las inteligencias. Por lo tanto, como pertenece a la razón de ser del alma el ser impresa al cuerpo, será lógico que esta alma tenga derivado de la inteligencia el ser impresa en el cuerpo.

141. Pero, puesto que, como hemos mostrado anteriormente [83-84], la teoría señalada no es verdadera y es opuesta a la opinión de Aristóteles, es necesario afirmar que, derivado de la causa primera de la que semejante alma tiene su ser, tenga también el ser intelectual y el ser alma y, en consecuencia, el ser impresa en el cuerpo. Por lo tanto, de acuerdo con esto, el alma no deriva de la moción impresiva de la inteligencia, sino que es producida por la moción impresiva de la causa primera.

142. Si hablamos de semejante alma desde el punto de vista de quien recibe la potencia de la moción impresiva, entonces respecto al alma celeste la razón de ser sería semejante, si el cielo tuviera alma; pues la naturaleza de los cuerpos celestes no es causada en cierto modo por las inteligencias, sino por la causa primera de la que tienen el ser.

143. Pero, si hablamos del alma humana desde el punto de vista de su concreta receptividad, de algún modo deriva de la moción impresiva de la inteligencia, a saber, en la medida en que el propio cuerpo es dispuesto a ser capaz de recibir un alma concreta por la potencia del cuerpo celeste que opera en el semen, por cuya razón se dice que "el hombre y el sol engendran al hombre"[3].

---

[3] *Phys* II c2 194b13; Tomás de Aquino, *In II Phys* lec4 n10. En toda la tradición biológica antigua, el esperma femenino no tendría la plena virtud activa del masculino: su calidad sería inferior, pues tiene exceso de cualidad fría; y su misión es secundaria, pues la mujer no es biológicamente responsable de la generación: su misión consiste en ser fecundada (Alberto Magno, *De animalibus*, libro XV, tr. 2, c.11). Hasta el siglo XVII perduró este enfoque biológico. La virtud activa, que reside en el semen del varón, tiende a producir algo perfecto semejante a sí mismo, según el género masculino. El hecho de que se genere una mujer se puede deber a una de estas tres causas: una, a la debilidad de la virtud activa del semen; otra, a la mala disposición de la materia en que se recibe; y otra, a algún cambio producido por un *agente extrínseco*, por ejemplo, los *vientos australes*, que –para los antiguos y medievales– son húmedos y producen la mujer. Decía Aristóteles: "El viento septentrional favorece la generación masculina, y el austral la femenina" (*De gen an* IV c2, 766b33). Según la autoridad hipocrática, la mujer es, por necesidad, de naturaleza más fría que el hombre; el testí-

144. Se establece, incluso por los doctores de la fe cristiana, Agustín y Gregorio, que los cuerpos celestes son movidos por criaturas espirituales: sean ángeles, inteligencias o intelectos separados. De esto se sigue que las inteligencias desempeñan alguna función para que el alma se imprima en el cuerpo desde el punto de vista de la receptividad. En este sentido puede decirse que las otras almas que no son esencialmente subsistentes proceden de la moción de las inteligencias y de los cuerpos celestes.

145. Queda por considerar el segundo punto, a saber: la distinción de las almas; el autor establece el mismo criterio de distinción o multiplicación en las almas que ya había establecido en las inteligencias [42]. En efecto, de la misma manera que el ser de la inteligencia es compuesto de infinito y de finito, en cuanto que su ser no es subsistente, sino participado de alguna naturaleza –y esta es la razón por la que puede diferenciarse en una multiplicidad–, así lo mismo sucede también en el ser del alma.

146. He aquí lo que dice [*51*]: "Y las almas sólo se multiplican del modo en que se multiplican las inteligencias. Y esto sucede porque el ser del alma, por su parte, tiene fin, y lo que por esto es inferior también es infinito". Llama "inferior" a la naturaleza que participa del ser; y la llama "infinito" por su potencia para perdurar en su ser hasta el infinito. Por otro lado, llama finito al propio ser participado, puesto que no es participado según la total infinitud de su universalidad, sino según el modo de la naturaleza del que participa.

147. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que, dado que la naturaleza de la inteligencia está completamente liberada del cuerpo, la distinción de las inteligencias se hace atendiendo al grado de la naturaleza propia, sin

---

culo derecho y la matriz derecha son más calientes que sus homólogos izquierdos y, por consiguiente, aptos respectivamente para producir y alimentar al macho (Constantino el Africano, *De coitu* –hacia 1080– c.7, ed. Enrique Montero Cartelle, Santiago de Compostela, 1983, 107). El lado derecho y la cualidad caliente quedan biológicamente privilegiados ya desde los pitagóricos, quienes sostenían que el semen del varón contiene un soplo cálido. El bajomedieval Vicente de Beauvais, retomando ideas aristotélicas, sostiene que "ésa es la razón de que el calor del sol y el calor animal estén presentes en el esperma" (*Speculum naturale*, XXI, 52, A. Rusch, Estrasburgo, 1478) y de que exista una influencia de los astros en el proceso reproductor de la especie humana. El semen, además de su propio calor natural (*calor elementaris*), recibe un calor o poder de los astros, por medio de los cuales Dios ejerce su acción sobre el mundo. En la generación del hijo como miembro de la especie humana contribuye no sólo el padre (que influye en el aspecto de individualidad), sino *la causalidad universal de los astros, concretamente la del sol* (que influye en el aspecto general de especie humana).

establecer comparaciones con los cuerpos. Ahora bien, puesto que pertenece a la razón del ser del alma el ser impresa en el cuerpo, por ello precisamente, la distinción de las almas se hace atendiendo a la comparación con los cuerpos animados. Por lo tanto, si los cuerpos animados son de diversas especies, las almas impresas en ellos serán diversas de acuerdo con su especie, como convendría decir si los cuerpos celestes fueran animados. Y si los cuerpos animados son de una sola especie, las almas, también impresas, son de una sola especie, multiplicadas por el solo número, como es evidente en las almas humanas.

148. Finalmente, ha de reflexionarse sobre el tercer punto, a saber, sobre la diferencia de las almas distintas; el autor establece tres diferencias [*52-55*].

149. La primera de ellas es la referente a la diversa *perfección* de las almas. Así pues, dice [*52*] que las "almas", a saber, las superiores –como lo son las almas de los cuerpos celestes–, "están próximas a la inteligencia", como ordenadas inmediatamente después de esta, y "son completas", es decir, completas en la perfección de la naturaleza animal; muestra también el signo de su perfección, añadiendo: "con poca desviación y separación". En efecto, se ha dicho antes en la proposición II [*26*; 60-61] que el alma, en la medida en que se aparte del complemento de la inteligencia, se aproxima al movimiento y, por ello, cuanto las almas sean más elevadas y más cercanas a la inteligencia, tanto menos movimiento tienen.

150. En efecto, las almas inferiores tienen movimiento no sólo respecto a que mueven el cuerpo, sino también en cuanto que no siempre están unidas a sus cuerpos y que no están siempre entendiendo. Pero las almas superiores siempre están unidas a sus cuerpos y siempre están entendiendo. Sin embargo, poseen un cierto tipo de movimiento en cuanto que mueven los cuerpos celestes; por esto, el autor dice que son "escasas en desviación", porque se desvían poco de la inmovilidad de la inteligencia; y también dice que son "escasas en separación", porque se separan poco en diversas realidades, de manera que se encuentren ahora aquí, luego allí; es decir, se limitan al solo movimiento local de los cuerpos celestes; por su parte las almas inferiores se apartan del complemento y de la escasez de desviación o separación de las almas superiores.

151. La segunda diferencia se toma de la recíproca *influencia* de las almas. En efecto, como dijo anteriormente [*44*] que las inteligencias primeras derraman sobre las segundas las perfecciones que reciben de la causa primera, así ahora [*53*] afirma que "las almas superiores derraman sobre las almas inferiores las perfecciones que reciben de la inteligencia. El argu-

mento es el mismo para una y otra: porque lo naturalmente más imperfecto es perfeccionado por lo más perfecto, como la potencia lo es por el acto.

152. La tercera diferencia se toma por parte del *efecto*. En efecto, de la misma manera que dijo de las inteligencias [49] que las superiores imprimen las almas más nobles, así ahora [54] dice de las almas que "el alma" superior, "al recibir inmediatamente su potencia[4]" de la inteligencia, tiene una "moción" más fuerte; puesto que la causa superior obra siempre más vivamente, como se ha dicho en la proposición I [1] Y, por esto, lo que se imprime por el alma superior en su cuerpo "es fijo, subsistente", esto es, firme, inmóvil y "su movimiento es igual", es decir, uniforme y "continuo", como se evidencia en el cuerpo celeste.

153. Por otra parte, el alma inferior a la que llega la potencia de la inteligencia, pero mediante el alma superior, hace una moción impresiva más débil en su cuerpo, ya que es una causa inferior. Y, por lo tanto, lo que imprime en el cuerpo, como la vida y otras propiedades semejantes, es "débil" debido a la pasibilidad[5] del cuerpo, procedente de un agente externo; es "evanescente", en cuanto que es susceptible de cambio debido a un principio intrínseco; es "destructible", porque, al fin, deja el ser aquello que es realizado por el alma en el cuerpo.

154. A pesar de todo, el cuerpo, en cierto modo, participa de la sempiternidad, la propia de la especie, y eso por "generación" [55]. Pero, en este punto, el autor de este libro, al atribuir la corrupción de los cuerpos humanos a la debilidad de la moción impresiva de la propia alma, tuvo una opinión mejor que la de los Platónicos, los cuales establecieran que el alma humana tenía un determinado cuerpo incorruptible, unido a ella[6].

155. Es evidente que, en opinión de nuestro autor, cuando el alma es perfecta por la unión con la causa primera, podrá imprimir una vida perpetua a su cuerpo. Y, de acuerdo con esto, la fe católica confiesa que hay una vida futura no sólo en las almas, sino también en los cuerpos después de la resurrección[7].

---

[4] En el texto latino: *virtutem*.

[5] En el texto latino: *passibilitatem*.

[6] Esta misma tesis puede verse explicada en *In II Sent* d1 q2 a4 ad3; *STh I* q76 a7; *CG* II c71; *De An* a9; *De Sp Creat* a3; *In II de An* lect1; *In VIII Met* lec5.

[7] El giro hacia el tema de la resurrección que el Angélico da a la doctrina neoplatónica neutraliza la tesis supra-hilemórfica de Proclo sobre la unión del alma con el cuerpo: un alma participada que, en el caso neoplatónico, usaría de un primer cuerpo eterno, ingénito e

156. Finalmente [56] pone fin a su exposición, recapitulando lo dicho en dos proposiciones.

157. Lo que expusimos acerca de las almas celestes [139, 142, 147, 149-150], no lo dijimos afirmándolo, sino repitiendo las opiniones de otros.

---

incorruptible. Para Santo Tomás el alma humana puede ser forma de un cuerpo incorruptible (*CG* IV c85), según la tesis paulina del influjo del alma gloriosa sobre el cuerpo resucitado (*In I Cor* 15 lec6). Pues "cuanto más vigorosa es la forma tanto menos puede ser impedida su impresión en la materia por cualquier agente exterior... Y como el alma bienaventurada estará en el sumo grado de nobleza y virtud, en cuanto unida al supremo principio de las cosas, dará a ese cuerpo que tiene unido a sí misma por poder divino el primer ser sustancial, de un modo nobilísimo" (*Comp Theol* c168).

VI

[ÍNDOLE INENARRABLE DE LA CAUSA PRIMERA]

57. *La causa primera es superior a toda narración; y las palabras son insuficientes para narrarla, porque narran su ser, siendo así que ella está por encima de toda causa: la causa primera no es narrada sino por las causas segundas que son iluminadas por la luz de la causa primera.*

58. Y esto sucede porque la causa primera no cesa de iluminar su efecto y ella no es iluminada por otra luz, puesto que ella es la luz pura por encima de la cual no hay luz alguna.

59. Por eso, ella sola es la primera, cuya narración desfallece; y es así porque sobre ella no existe una causa por la que sea conocida.

60. Porque ciertamente toda realidad es conocida y narrada por su propia causa. Cuando la realidad es solamente causa y no es efecto, no se conoce por una causa anterior ni es narrada por ella, ya que es superior a la narración y no se consigue mediante la palabra[1].

61. Y esto es así porque la narración se hace sólo por la palabra, la palabra por la inteligencia, la inteligencia por el pensamiento, el pensamiento por la meditación y la meditación por el sentido[2]. Por su parte, la causa primera es superior a todas las cosas, puesto que es causa de ellas; por esto ocurre que la causa primera no está sometida al sentido, ni a la meditación, ni al pensamiento, ni a la inteligencia, ni a la palabra: luego es inenarrable.

62. Digo una vez más: que la realidad o es sensible y está sometida al sentido; o es meditable, y está sometida a la meditación; o es fija, subsistente conforme a un solo orden y es inteligible; o es convertible y destructible que cae bajo la generación y corrupción y entonces está sometida al pensamiento. Ahora bien, la causa primera es superior a las realidades inteligibles sempiternas y está por encima de las realidades destructibles, de modo que ni el sentido, ni la meditación, ni el pensamiento, ni la inteligencia recaen sobre ella.

63. Sin duda, la causa primera sólo es significada por la causa segunda que es la inteligencia; y es nombrada por su efecto primero, pero solamente de modo más elevado y mejor, pues lo causado es a su vez causa, pero de modo más sublime y mejor y más noble, como hemos mostrado.

[COMENTARIO]

158. El autor de este libro, después de haber hecho la distinción general [*19*] del *ser superior* en tres grados, de los cuales el primero está por encima

---

1 En el texto latino: *loquela*.

2 En el texto se propone una interesante cascada de términos que expresan posibilidades de la actividad cognoscitiva: *narratio* (narración) *loquela* (palabra), *intelligentia* (inteligencia), *cogitatio* (pensamiento), *meditatio* (meditación) y *sensus* (sentido).

de la eternidad y es el que conviene a la causa primera; el segundo es con la eternidad y conviene así a la inteligencia; el tercero es inferior a la eternidad y "superior al tiempo" y es el que conviene al alma; comienza aquí [57] a explicar cada uno de los grados.

159. Primero explica la causa primera; segundo, la inteligencia en la proposición VII, en el pasaje que comienza [*64*]: "La inteligencia es sustancia"; tercero, explica el alma, en la proposición XIV que comienza [*115*]: "En toda alma".

160. Lo mejor que podemos saber sobre la causa primera es esto: que trasciende todo nuestro conocer y nuestro hablar. En efecto, conoce a Dios perfectísimamente el que tiene de Él esta idea: que cualquier cosa que pueda pensarse o decirse de Él, es inferior a lo que Dios es. Por eso, Dionisio en *I De Mystica Theologia*, dice[3]: El hombre "se une a Dios como a lo más absolutamente desconocido" mediante "lo más perfecto" de su conocimiento, "porque nada sabe de El", cuando conoce que Él existe "por encima de toda mente".

161. Para mostrar esto, presenta [57] esta proposición: "La causa primera es superior a toda narración". Es necesario que por narración se entienda afirmación, porque cualquier cosa que afirmamos de Dios no le conviene en la manera en que es significada por nosotros. En efecto, los nombres, impuestos por nosotros, significan las cosas del modo en que nosotros las entendemos; pero el Ser divino trasciende, sin duda, ese modo. Por eso, Dionisio en el cap. II *De Caelesti Hierarchia* dice[4]: "En el ser divino las negaciones son verdaderas, en cambio, las afirmaciones son desacordes[5] o inadecuadas".

162. Proclo pone también esta tesis en la proposición CXXIII de su libro, con estas palabras: "Todo lo divino es en sí mismo ciertamente indecible e incognoscible a todos los seres segundos, debido a su unidad supersustancial, en cambio, es cognoscible y comprensible por los seres que lo participan. Porque sólo el primer ente es absolutamente desconocido en cuanto *amethectum* o no-participado[6]".

---

3 *De Mystica Theologia*, c1 §3 (MG III, 1001A).

4 *De Caelesti Hierarchia*, c2 §3 (MG III, 141A).

5 En el texto latino: *incompactae*.

6 En el texto latino: *amethectum*, palabra de origen griego. Viene a ser la negación [*a* griega antepuesta] de un término emparentado con *metokhion*, que significa lo que existe después de algo y está unido a él, implicando simultáneamente la idea de *posterioridad* y *vinculación*.

Respecto al término "divino", el autor entiende toda forma ideal según la posición de los Platónicos; ejemplos: al hombre en sí, a la vida en sí y demás cosas semejantes; los Platónicos las llamaban *dioses*, como se ha dicho anteriormente [65].

Según los mismos Platónicos, tienen una unidad "supersustancial", porque trascienden a todos los sujetos participantes; por eso, el autor dice que cada uno de ellos no puede ser dicho ni conocido por las formas inferiores. Pero pueden ser conocidos por las formas superiores; así la idea de vida puede ser conocida por la idea de ente.

163. Y aunque estas formas no puedan ser conocidas o ser dichas perfectamente por las formas inferiores, sin embargo, pueden en algún modo ser concebidas y conocidas por las que participan, esto es, a través de las que participan; como, a través del que participa de la vida se llega a conocer algo sobre la vida. Pero lo absolutamente primero –que según los Platónicos es la misma esencia de la bondad– es absolutamente desconocido, porque no tiene por encima de él nada que pueda conocerlo; esto es lo que significa la palabra "*amethectum*", esto es, que "no existe después" para algún otro.

164. Y puesto que el autor de este libro no está de acuerdo con los Platónicos en la posición de las demás naturalezas separadas ideales, sino que establece la existencia de un único primero, por esto, pasado por alto todo lo demás, afirma [57] de esta "causa primera" que "es superior a toda narración". Y señala el motivo de esto, que es el mismo de Proclo: por su supersustancialidad; y añade, en su proposición, lo siguiente: "Y las palabras sólo desfallecen en la narración de ésta debido a que narran su ser, el cual está por encima de toda causa".

165. Pero muestra de qué manera se puede narrar, al añadir: "Solamente se narra por medio de las causas segundas que son iluminadas por la luz de la causa primera". Y esto se identifica con lo que Proclo dijo: que "es comprensible y cognoscible por los participantes".

166. Lo que se ha dicho en la proposición, se prueba de la manera siguiente: se llega a conocer algo de tres maneras: primera, como el efecto por la causa; segunda, por sí mismo; tercera, por el efecto.

167. Así pues, en primer lugar el autor dice que la causa primera no puede ser conocida del primer modo, a saber, a través de la causa, al afir-

---

De ahí que *amethectum* pueda ser traducido por no-participado (lo que ni es posterior ni está vinculado).

mar [58] que la "causa primera no cesa de iluminar su efecto y ella no es iluminada por otra luz, ya que ella misma es la luz pura y por encima de ella no existe otra luz".

168. Para comprender esto, ha de pensarse que las realidades visibles son conocidas sensiblemente mediante la luz corpórea; por lo tanto, aquello por lo que algo es conocido puede, por semejanza, llamarse luz. Y Aristóteles, en el libro IX de *Met*[7] prueba que cada una de las realidades es conocida porque está en acto y, por eso, la propia actualidad de una cosa es una cierta luz de sí misma. Y, dado que el efecto está en acto por su causa, de ahí que sea iluminado y conocido por su causa. Ahora bien, la causa primera es acto puro que no tiene ninguna potencialidad añadida y, por eso, ella misma es "luz pura", por la cual todas las otras realidades son iluminadas y se hacen cognoscibles.

169. Partiendo de esto, el autor concluye [*59*] posteriormente: la "sola" causa primera es primera de manera que no puede ser narrada, "porque no tiene" una causa super*iaelesti Ha*. En efecto, hay costumbre de narrar las realidades mediante sus causas [*60*].

170. Y, puesto que partiendo del conocimiento se pasa a la narración, muestra [*61*] consecuentemente que, ya que la causa primera está por encima del conocimiento, es necesario que también esté por encima de la narración. Y esto es así porque "la narración"[8], esto es, la afirmación, se hace por la palabra[9], a saber, mediante un habla[10] significativa; y la palabra se produce mediante la inteligencia[11], porque las palabras significativas son signos de los conceptos[12]; a su vez "la inteligencia" se produce mediante el pensamiento[13], esto es, mediante la razón[14]. Todo esto es verdad en los hombres quienes, al raciocinar, llegan al conocimiento intelectual de la verdad; también "el pensamiento" se produce "mediante la meditación[15]", esto

---

7 Aristóteles, *Met* IX c9 1051a29-32. Tomás de Aquino, *In IX Met* lec10 n1894.

8 En el texto latino: *narratio*. Dionisio en *De Div. Nom.* (I, 5, 21) la llama *lógos*.

9 En el texto latino: *loquelam*. Dionisio, en *De Div. Nom.* la llama *ónoma*.

10 En el texto latino: *sermonem*.

11 En el texto latino: *intelligentia*. Dionisio la llama *epistéme*.

12 En el texto latino: *intellectuum*. Aristóteles, *Perih* I c1 16a7-8: "las voces son signos de los conceptos". Tomás de Aquino, *In I Perih* lec2 n3-6.

13 En el texto latino: *cogitationem*. Dionisio la llama *dóxa*.

14 En el texto latino: *rationem*.

15 En el texto latino: *meditationem*. Dionisio la llama *phantasía*.

es, mediante la imaginación y las demás facultades sensitivas internas que están al servicio de la razón humana; y "la meditación" se produce "mediante el sentido[16]", porque la fantasía es un movimiento producido por la sensación en acto, como se dice en el libro III *de Anima*[17].

Por lo tanto, puesto que la *causa primera* está por encima de todas las realidades, trasciende a todas las cosas que se han dicho.

171. También Dionisio mantiene esta misma tesis, en el cap. I de *Divinis Nominibus*[18], cuando dice: "En Él no existe ni sensación, ni fantasía", –a lo que este autor llama meditación–; "ni opinión", –el autor usa pensamiento–; "ni nombre" –el autor llama palabra–; "ni habla" –el autor dice narración–; "ni ciencia" –el autor la designa con el término inteligencia[19]–.

172. En segundo lugar, el autor muestra que la causa primera no es conocida del segundo modo, a saber, por sí misma; y lo prueba [62] mediante los diversos modos de conocimiento. Entre las cosas que son conocidas por sí, algunas son conocidas por los sentidos[20], como son las realidades sensibles; algunas otras son conocidas por la meditación o por la imaginación[21], como las realidades imaginables que no están sometidas al sentido; y otras son conocidas por la inteligencia[22], como las realidades necesarias e inmóviles; finalmente algunas otras son conocidas por la razón y el pensamiento[23], como las realidades generables y corruptibles; y según este último modo, Aristóteles, en el libro IV *Eth*[24] dice que el raciocinio versa sobre las realidades que se encuentran con alteraciones. Por lo tanto, como quiera que la causa primera es superior a todo este género de realidades, no puede ser conocida por ninguno de tales modos.

---

16 En el texto latino: *sensus*. Dionisio la llama *aísthesis*.

17 Aristóteles, *De An* III c3 29a1-2; Tomás de Aquino, *In III de An* lec6 n659.

18 *De Divinis Nominibus*, c1 § 5 (MG III, 593A).

19 Los términos paralelos que el Aquinate compara aquí son: *phantasia = meditatio; opinio = cogitatio; nomen = loquela; sermo = narratio; scientia = intelligentia.*

20 En el texto latino: *sensus*, que se corresponde con lo que Proclo en su *Elem. theologica* llama *aisthetón* (prop. CXXIII).

21 En el texto latino: *meditatio* sive *imaginatio*; Proclo la llama *doxastón*. Equivale a fantasía. No se atiene aquí el Angélico a lo que expone en *STh II-II* (q180 a3 ad1): "La meditación pertenece al proceso de la razón que va desde algunos principios a la contemplación de una verdad".

22 En el texto latino: *intellectus*; Proclo la llama *noetón*.

23 En el texto latino: *ratio* sive *cogitatio*; Proclo la llama *dianoetón*: facultad de razonar.

24 Aristóteles, *Eth* VI c2 1139a12-14.; Tomás de Aquino, *In VI Eth* lec1 n1118.

173. Proclo [CXXIII] ofrece esta prueba, aunque pone meditación en lugar de pensamiento, y opinión en lugar de meditación.

174. Sin duda, respecto a este argumento, es evidente que la causa primera es superior a las realidades sensibles, imaginables y corruptibles; pero no es evidente que la causa primera sea superior a las realidades inteligibles sempiternas. Esta prueba es aquí [62] pasada por alto; pero Proclo [CXXIII] prueba con este argumento que todo pensamiento intelectual o racional se refiere propiamente a los seres: pues lo que primeramente es adquirido por la inteligencia es el ente[25]; y aquello en lo que no se encuentra la razón de ente[26], no es comprensible por la inteligencia. Por lo tanto, puesto que la causa primera es superior al ente, es lógica consecuencia que la causa primera sea superior a las realidades inteligibles sempiternas.

175. Ahora bien, la causa primera, según los Platónicos, es sin duda superior al ente, en cuanto que la esencia de la bondad y de la unidad –que es la causa primera– trasciende también al ente mismo[27] separado, como se ha dicho anteriormente [66]; pero, de conformidad con la verdad, la causa primera es superior al ente, en cuanto que es el mismo ser infinito[28]. Por otra parte, se llama ente a lo que participa del ser de manera finita, y esto es proporcionado a nuestra inteligencia, cuyo objeto es "lo que es", como se dice en III *de An*[29]. Por lo tanto, sólo es comprensible por nuestra inteligencia aquello que tiene esencia que participa del ser[30]; es así que la esencia de Dios es el ser mismo; luego está por encima de la inteligencia.

176. Dionisio, en el cap. I *De Divinis Nominibus*[31], aduce el siguiente argumento, siguiendo este modo, expresándose así: "Si todos los conocimientos se refieren a las cosas existentes, y si las cosas existentes tienen fin", a saber, en cuanto que participan del ser, "quien es superior a toda sustancia está por encima de todo conocimiento".

177. En tercer lugar, el autor muestra cómo la causa primera es conocida por los efectos; dice así [63]: "La causa primera sólo es significada", en las cosas que se predican de ella misma, "por la causa segunda que es la inteli-

---

25 En el texto latino: *ens*.

26 En el texto latino: *ratio entis*.

27 En el texto latino: *ipsum ens*.

28 En el texto latino: *ipsum esse infinitum*.

29 Aristóteles, *De An* III c4 229b10ss. Tomás de Aquino, *In III de An* lec8 n705-719.

30 En el texto latino: *quod habet quidditatem participantem esse*.

31 *De Divinis Nominibus*, c1 § 4 (MG III 593A).

gencia"; pues así hablamos de Dios como de una determinada sustancia inteligente[32]. Y esto es así, porque la inteligencia es su efecto primero; por lo tanto, es la más semejante a Dios y, mediante ella, puede ser conocido en gran manera. Ahora bien, no es suficientemente conocido por ella, pues lo que la inteligencia es, está en la causa primera de un modo más elevado: la causa que trasciende a su efecto no puede ser suficientemente conocida por su efecto.

178. Por consiguiente, es evidente que "la causa primera es superior a la narración", porque no puede ser suficientemente conocida o expresada ni por la causa, ni por sí misma, ni por el efecto.

---

[32] En *De Ver* q2 a1 ad11 repite Santo Tomás: "Como se dice en el libro *De causis*, cuando decimos que Dios es inteligente, o que es inteligencia, no lo nombramos con nombre propio, sino con el nombre *de su efecto primero*". E igualmente en *De Pot* q7 a5 ad5: "En el libro *De causis* se dice que la causa primera solamente se nombra con el nombre de su efecto primero que es la inteligencia".

VII

[LA ESENCIA INDIVISIBLE Y AUTO-REVERSIVA DE LA INTELIGENCIA]

64. *La inteligencia es sustancia que no se divide.*

65. Esto es así porque no es divisible si ciertamente la extensión no le es aneja, si no es cuerpo, si no tiene movimiento.

66. Además: todo lo divisible solamente lo es o en la multiplicidad o en la extensión o en su movimiento.

67. Luego, cuando la realidad tiene esta disposición está dentro del tiempo, porque su división solamente sucede en el tiempo. Pero la inteligencia no es temporal, aún más: es eterna, puesto que ha sido hecha superior y más elevada que el tiempo y que toda multiplicidad. Y si hay en ella una multiplicidad, se encuentra sólo como una realidad que existe unificada. Por consiguiente, ya que la inteligencia es de este modo de ser, no es, en absoluto, susceptible de división.

68. El significado de esto es, sin duda, la vuelta[1] de sí misma sobre su propia esencia; y esto quiere decir que no se despliega con la misma realidad extensa, de manera que uno de sus extremos sea segundo respecto al otro.

69. Y esto sucede porque cuando la inteligencia quiere conocer la realidad corporal, no se extiende con ella, sino que permanece fija, de acuerdo con su disposición, ya que es una forma por la que no transita nada. Los cuerpos no son de esta condición.

70. El significado de que la inteligencia no es cuerpo, ni de que su sustancia ni su operación son divisibles, es que ambas constituyen una realidad unificada; ahora bien, la inteligencia es múltiple por las perfecciones que le sobrevienen de la causa primera. La propia inteligencia, aunque sea múltiple de esta manera, sin embargo, puesto que se aproxima al uno, es una unidad y no es divisible. Además, la inteligencia no recibe de la causa primera división alguna, puesto que ha sido lo primero creado por esta y la unidad es más digna en ella que la división.

71. En consecuencia: ya se ha demostrado en verdad que la inteligencia es sustancia que no está unida a la extensión[2], ni es cuerpo, ni se mueve con alguno de los modos del movimiento corporal. Por todo ello: la inteligencia está por encima del tiempo y existe con la eternidad, como hemos señalado.

[COMENTARIO]

179. Después de haber hablado del primer grado del ser superior, a saber, después de haber dicho que la causa primera era inenarrable, ahora

---

1 En el texto latino: *reditio*.

2 En el texto latino: *magnitudine*.

[64] pasa al segundo grado, a las inteligencias. Y, acerca de la inteligencia, habla en primer lugar sobre su sustancia; en segundo lugar sobre su conocimiento en la proposición VIII, que comienza [72]: "Toda inteligencia es".

180. En torno a lo primero, ha de saberse que las realidades que son de orden superior no pueden ser conocidas suficientemente mediante las que son de orden inferior, puesto que las superiores trascienden el modo y el poder[3] de las inferiores.

Pero, puesto que el conocimiento humano comienza en los sentidos, podemos suficientemente conocer las realidades que se nos presentan a nuestros sentidos; pero tomando como base los sentidos no podemos llegar al conocimiento de las realidades superiores, a no ser según los aspectos que estas tienen en común con las realidades que nos son conocidas por los sentidos. Ahora bien, las realidades que se nos ofrecen totalmente a nuestros sentidos son cuerpos inferiores con los que los cuerpos superiores no convienen ni en la especie de su esencia, ni en la condición de su naturaleza; pero convienen desde el punto de vista de la cantidad, de la luz y de lo que a estas cosas se siguen. Por esto, de los cuerpos superiores podemos llegar a conocer su claridad, en cuanto que son visibles para nosotros, la cantidad de su extensión, su movimiento, su figura, e incluso su género, en la medida en que convienen en género con los cuerpos inferiores; en cambio, la naturaleza propia de los cuerpos superiores podemos conocerla, según la índole de su especie, solamente mediante la negación, ya que la naturaleza de aquellos trasciende la naturaleza de los cuerpos inferiores. Por esto, Aristóteles, en I *De Caelo*[4] afirma que el cuerpo celeste no es ni pesado, ni ligero, ni generable, ni corruptible.

181. La inteligencia trasciende de manera semejante todo el orden de las realidades corporales. Pero, dado que su quididad o esencia no es su mismo ser[5], sino que es una realidad subsistente en su ser participado, por eso, en cierto modo concuerda con el género de los cuerpos que también subsisten en su ser; y, de esta manera, conforme a la intención lógica, ambos son puestos en el género de la sustancia. Por otro lado, la inteligencia puede ser conocida por narración o afirmativamente en cuanto a su género en la medida en que es sustancia; pero, respecto a su diferencia específica no puede ser narrada, sino que es necesario que la conozcamos mediante la

---

3 En el texto latino: *virtutem*.

4 Aristóteles, *De Cælo* I c3 269b28 - 270a23. Tomás de Aquino, *In I de Cæl* lec5 y 6.

5 En el texto latino: *ipsum suum esse*.

negación, ya que trasciende todo el orden de las realidades temporales, a las que conviene la divisibilidad.

182. Y, por esto, al notificar la esencia de la inteligencia, conforme a como puede ser notificada por nosotros, el autor formula la proposición siguiente [64]: "La inteligencia es una sustancia que no se divide"[6]. En cambio, la causa primera no es una naturaleza subsistente en un ser que ella tuviese participado, sino, más bien, es el mismo ser subsistente y, por eso, es supersustancial y absolutamente[7] inenarrable.

183. Por su parte, también Proclo, en su libro, formula esta proposición [CLXXI] con las palabras siguientes: "Toda inteligencia es sustancia indivisible".

184. Todo lo que se ha expuesto, se prueba por la división y, de acuerdo con las palabras que aparecen en este libro [65-66], se nos anuncia de antemano una división en dos partes: la primera es desde el punto de vista de la propia realidad que ha de ser dividida y que tiene extensión permanente y cantidad que fluye, como ocurre en el tiempo y en el movimiento. Exactamente esto es lo que dice el autor: "Esto acaece porque si no existe juntamente con la extensión, ni es cuerpo, ni se mueve, entonces, lejos de toda duda, no es divisible". Al decir: "si no existe con la extensión, ni es cuerpo" excluye que la inteligencia posea una magnitud estable, esto es, que ocupe un lugar concreto; y dice: "ni con la extensión, ni con el cuerpo", porque el cuerpo es una magnitud completa, divisible de acuerdo con todas las dimensiones; en cambio, la superficie y la línea son magnitudes incompletas de acuerdo con una o dos dimensiones.

Incluso lo que se dice: "si no está unida con la magnitud" se pone para excluir las cosas que tienen la cantidad accidentalmente, como la blancura y realidades semejantes.

185. El autor establece una segunda división desde el punto de vista de la misma división. Dice [66] que todo lo que se divide o bien se divide según la multiplicidad, esto es, según la cantidad discreta; o bien según la magnitud, que es una división según la cantidad continua, la cual posee un lugar determinado; o bien por el movimiento, que es una división de la

---

6 Las mismas expresiones se encuentran en *De Pot* q6 a2 sc: "En el libro *De causis* se dice que la inteligencia es sustancia que no se divide, e incluso dice allí el Comentador que ni es magnitud ni está desplegada sobre la magnitud". De la misma manera se expresa en *De Spir Creat* q1 a7 sc.

7 En el texto latino: *simpliciter*.

cantidad continua que no tiene un lugar. Según se prueba en el lib. VI de *Phys*[8], la división del tiempo y del movimiento se identifican con ella.

186. En la primera división el autor pasó por alto hablar sobre la multiplicidad, porque la división numérica es consecuencia de la división de lo continuo, como es evidente según el lib. III de *Phys*[9], y, por esto, en las realidades en las que no existe la división de la extensión, no existe tampoco la división de la multiplicidad.

187. Después de haber establecido estas divisiones, el autor muestra [*67*] que la inteligencia no es dividida por ninguno de los modos señalados anteriormente; y parece que la prueba es la siguiente: todo lo que es divisible, lo es en el "tiempo", pues la división es un cierto movimiento que parte de la unidad hacia la multiplicidad. Es así que la inteligencia no está en el tiempo, sino que está completamente en la eternidad, como se ha sostenido en la proposición II [*21*]: luego la inteligencia trasciende todo modo señalado de división. Esta es, pues, la exposición de esta proposición, de acuerdo con lo que aparece en las palabras aquí puestas [*65-67*].

188. Ahora bien, ha de saberse que las palabras puestas aquí, han sido alteradas por un defecto de traducción; y esta afirmación se hace evidente al examinar el texto de Proclo, que es éste [CLXXI]: "Si existe sin extensión y es incorpóreo e inmóvil es indivisible".

Lo que sigue no se presenta como una nueva división, sino como prueba; añade lo siguiente: "Todo lo que de cualquier manera es divisible, es divisible o por su extensión, o por su multiplicidad o por sus operaciones".

E inmediatamente después prueba que la inteligencia no es divisible por sus operaciones, pues añade: "producidas en el tiempo", como si dijera: todas las operaciones son divisibles en el tiempo. También añade: "La inteligencia es, en todos los aspectos, eterna; está más allá de los cuerpos; y la multiplicidad que hay en ella está unificada. Luego es indivisible". Muestra cada uno de los puntos señalados de antemano y puestos antes.

189. Primeramente, continúa su exposición sobre la incorporeidad, expresándose de este modo: "Así, pues, la inteligencia es ciertamente incorpórea, como lo manifiesta la vuelta que hace hacía sí misma". La reversión de

---

[8] Aristóteles, *Phys* VI c1-2 232a18 - 233a17. Tomás de Aquino, *In VI Phys* lec3.

[9] Aristóteles, *Phys* III c1 200b15-20. Tomás de Aquino, *In III Phys* lec1 n.3.

la inteligencia hacia sí misma significa que se conoce a sí misma. "Mientras que ninguno de los cuerpos es capaz de revertir sobre sí mismo".

190. Esto lo había probado ya antes, al enunciar la proposición XV: "Todo lo que se vuelve hacia sí mismo es incorpóreo". Lo prueba así: "Ninguno de los cuerpos puede por naturaleza volverse hacia sí mismo; en efecto, si lo que se vuelve hacia algo se une a aquello hacia lo que se vuelve, es evidente que todas las partes de ese cuerpo que se vuelve hacia sí mismo, se unirían todas con el todo. Pero esto es imposible que se realice en todas las partes, debido a su separación, dado que unas yacen en un lugar y otras en otro".

191. Esta prueba es repetida por el autor, aunque de manera confusa, cuando añade [*68*]: "El sentido de ello", a saber, que la inteligencia no es cuerpo, "es que la inteligencia vuelve sobre su propia esencia", esto es, porque se vuelve sobre sí misma, conociéndose; y esto es propiedad suya, porque no es cuerpo o extensión que tenga una parte distante de la otra. Y esta es la razón por la que añade: "porque no se extiende" mediante la extensión propia de la magnitud "como una realidad extensa", esto es, que tiene magnitud, "de manera que una de sus extremidades sea segunda respecto a otra", es decir, esté en un orden de colocación distinto respecto a la otra.

192. Y puesto que alguien podría pensar que la inteligencia se extendería al conocer los cuerpos como tocándolos, excluye el autor este error, al añadir: "Esto sucede porque, cuando la inteligencia quiere conocer la realidad corporal, no se extiende con ella" –como si conociese la magnitud mediante la magnitud, tal y como pensó Empédocles–, "sino que la inteligencia permanece estable conforme a su propia constitución"; esto quiere decir que no se despliega en diversas partes. Y lo prueba, añadiendo: "porque es una forma que no es recorrida por nada". Pues la magnitud sólo se encuentra en la materia; sin embargo, la inteligencia es forma inmaterial por la que nada transita, bien sea porque no hay en ella distancia de una parte a otra, o bien porque, aunque sea indivisible, ninguna de las realidades que tienen magnitud escapa de su conocimiento. También añade: "Los cuerpos, ciertamente, no son así"; y, partiendo de esto, puede concluirse que la inteligencia no es cuerpo.

193. A continuación [*70*], de acuerdo con lo que aparece en las palabras dichas aquí, ofrece otra prueba para demostrar que la inteligencia no es cuerpo; porque "tanto su sustancia" como "su operación" es indivisible; y ambas tienen la unidad de la indivisibilidad, que no puede existir en los cuerpos; pues el cuerpo en cuanto a su sustancia está sometido a la división propia de la extensión; y en cuanto a su operación está sometido a la ope-

ración del tiempo; pero ni una clase ni otra de división es aplicable a la inteligencia.

194. En el libro de Proclo se aduce esto para probar otra parte de la división: para mostrar que la inteligencia no es divisible según el movimiento. Así se expresa [CLXXI]: "Que la inteligencia es eterna, lo manifiesta la identidad de la operación respecto a su sustancia".

La fuerza de este argumento es la siguiente: porque la realidad sobre la que viene accidentalmente su propia operación recibe la variación de esa operación, de manera que unas veces opera y otras no opera, o en algún momento determinado opera más y, en otro, menos. En cambio, aquella realidad a la que conviene su operación según su propia esencia, obra invariablemente. Así es la inteligencia a la que conviene la operación intelectual, según la naturaleza de su propia esencia.

195. Después, muestra la tercera parte: que la inteligencia no es divisible según la multiplicidad; para aclarar esto aduce que es necesario poner alguna multiplicidad en la inteligencia: en efecto, de la causa primera provienen muchas perfecciones, y la razón de la multiplicación está en que la inteligencia no puede llegar a la simplicidad de la unidad de la causa primera, y por esto, la perfección de la bondad que en la primera causa está unificada y es absoluta, en la inteligencia se multiplica en muchas perfecciones. Y, sin embargo, aunque exista multiplicidad de perfecciones en la inteligencia, esta multiplicidad está indivisiblemente unida entre sí: en efecto, no es posible que retenga el ser y pierda la vida, o que retenga la vida y pierda el conocimiento, como acontece en las realidades inferiores. Y esto sucede porque, ya que la inteligencia es el primer efecto, está muy próxima a la causa primera y, por ello, las cosas que hay en la inteligencia le convienen a ella de modo nobilísimo: Pues la "unidad" y la indivisibilidad "es más noble que la división"; de ahí que la inteligencia tenga indivisiblemente multiplicidad de perfecciones, de las cuales participa por la causa primera.

196. La prueba que Proclo aduce [CLXXI] llega a esta misma conclusión.

197. Finalmente, el autor concluye su propósito, dado como probado, al decir: "Luego, ya está probado".

VIII

[LA ACTIVIDAD COGNOSCITIVA DE LA INTELIGENCIA COMO EFECTO Y COMO CAUSA]

72. *Cada inteligencia conoce lo que le es superior y lo que le es inferior. Ahora bien, conoce lo que le es inferior, porque es su causa; y conoce lo que le es superior, puesto que de él recibe las perfecciones.*

73. Sin duda, la inteligencia es sustancia inteligible; luego, según el modo de su sustancia, conoce las realidades que adquiere de arriba y las realidades de las que es causa.

74. Luego, ella misma discierne lo que le es superior y lo que le es inferior; y sabe que lo que está por encima de ella es su causa y lo que está por debajo de ella es su efecto; conoce su causa y su efecto mediante el modo que es causa de ello, a saber, por el modo de su sustancia.

75. Semejantemente, todo sujeto cognoscente no conoce la realidad superior y la inferior o más débil sino de acuerdo con su sustancia y con su ser, no según el modo conforme al cual son las cosas.

76. Si esto es así, entonces las perfecciones que descienden sobre la inteligencia, procedentes de la causa primera, indudablemente son en ella inteligibles; de manera semejante, las realidades corpóreas sensibles son inteligibles en la inteligencia.

77. Y esto sucede porque las realidades que están en la inteligencia no son las impresiones mismas; por el contrario, son las causas de las impresiones. El significado de esto es el siguiente: porque la propia inteligencia es causa de las realidades que están por debajo de ella, precisamente porque es inteligencia. Consiguientemente, si la inteligencia es causa de las cosas precisamente porque es inteligencia, entonces las causas de las cosas son indudablemente también inteligibles.

78. Luego es evidente que las realidades superiores e inferiores a la inteligencia existen por el poder[1] inteligible; de manera semejante, las realidades corpóreas que tienen inteligencia son inteligibles, lo mismo que son inteligibles las realidades inteligibles en la inteligencia, dado que ésta es causa de su ser; y, puesto que ésta solamente aprehende conforme al modo de su sustancia, también ella, dado que es inteligencia, aprehende las realidades con aprehensión inteligible, sean inteligibles o sean corpóreas las realidades.

[COMENTARIO]

198. Después de darnos a conocer lo concerniente a la sustancia de la inteligencia, el autor comienza aquí [72] a exponer su actividad cognoscitiva. En primer lugar, expone el modo cómo conoce otras realidades distin-

---

1 En el texto latino: *virtutem*.

tas de ella; en segundo lugar, cómo se conoce a sí misma; esto lo hace en la proposición XIII, en el pasaje que comienza [*109*]: "Toda inteligencia conoce su esencia".

199. Respecto al primer punto hay tres apartados: primero muestra el modo de cómo la inteligencia conoce tanto las realidades superiores como las inferiores; a continuación, manifiesta cuál es realidad superior a la inteligencia, en la proposición IX que comienza [*79*]: "La estabilidad de toda inteligencia"; en tercer lugar, señala cómo se comporta la inteligencia respecto al conocimiento de las realidades que le son inferiores, y comienza [*92*]: "Toda inteligencia está llena de formas", en la proposición X.

200. Para aclarar el modo cómo la inteligencia conoce tanto las realidades superiores como las inferiores, formula la proposición siguiente: "Cada inteligencia conoce lo que le es superior y le es inferior; ahora bien, conoce lo que le es inferior porque es su causa; y conoce lo que le es superior porque recibe de él las perfecciones"[2].

201. Sin duda, el sentido de esta proposición, en cuanto a su formulación, parece ser que la causalidad es la razón de ser de que la inteligencia entienda. Y esta apreciación, bien considerada, no es verdadera ni respecto a aquello por lo que es causada la inteligencia, ni respecto a lo que ella misma causa: en efecto, la inteligencia no es causada o producida por su causa a través de su ciencia, sino, más bien, mediante la ciencia de la causa que la produce. En cambio, las cosas que están sometidas a la inteligencia, aunque ésta las produzca mediante su propia ciencia, sin embargo, no las conoce porque las causa, sino, más bien las causa porque las conoce.

202. Debe entenderse el verdadero sentido de la proposición expuesta, de esta manera: es evidente que en el orden de las realidades la causa obtiene un grado más elevado que el efecto; ahora bien, si algo es al mismo tiempo causa y efecto, obtiene un grado medio entre ambos; la inteligencia es de esta clase. En efecto, es producida por la causa primera y está sometida a ella. En cambio, causa en cierto sentido las cosas que le son inferiores, como se ha expuesto en la proposición III [*31*; 78-81]; y así es superior a

---

[2] En varios lugares de sus obras repite Santo Tomás la misma doctrina. En *STh I* q56 a2 ad2: "En el libro *De causis* se dice que toda inteligencia conoce lo que le es superior, en cuanto que es causada por él; y conoce lo que le es inferior, en cuanto que es causa de él". En *De Ver* q2 a3. "En el libro *De causis* se dice que la inteligencia conoce lo que le es inferior, en cuanto que es causa de ello". En *De Ver* q8 a7 ad2: "Toda inteligencia conoce lo que le es superior en cuanto esto es causa de ella, como se dice en el libro *De causis*, y conoce lo que le es inferior en cuanto que esto es causado por ella". En *De Ver* q13 a2: "Según se dice en el libro *De causis*, la inteligencia conoce lo que le es superior, en cuanto que es creada por él".

ellas. Por lo tanto, el autor quiere decir que, de acuerdo con su grado –por el que es causa y efecto–, la inteligencia se encuentra en el modo medio al ejercer la intelección: en efecto, conoce la realidad que le es superior de modo inferior a lo que esa realidad es en sí misma; pero, las realidades que le son inferiores, las conoce de uno modo más elevado de lo que esas realidades son en sí mismas.

203. La proposición CLXXIII del libro de Proclo es formulada de la misma manera; dice así: "Cada inteligencia se comporta de modo intelectual tanto respecto a las realidades que le preceden como a las que le siguen"; esto quiere decir, que tanto las realidades superiores como las inferiores se encuentran en la inteligencia de acuerdo al modo de ella, esto es, de modo intelectual.

204. En este mismo sentido se aduce aquí la prueba; pues dice [73]: "Sin duda, la inteligencia es sustancia inteligible"; porque ser inteligible le conviene por razón de su esencia; "por consiguiente, de acuerdo con el modo de su sustancia, conoce las realidades que adquiere de arriba y las realidades de las que es causa". La razón de esto es porque cada realidad opera según el modo de su forma, la cual es principio de operación; como lo cálido calienta según el modo de su calor; por lo tanto, es necesario que todo cognoscente conozca según la forma que es principio de conocimiento; esto quiere decir, que el cognoscente conoce según la semejanza de la realidad conocida que, sin duda, está en el cognoscente "según el modo de su sustancia"[3].

205. Por lo tanto, es necesario que todo lo que el cognoscente conozca, lo "conozca según el modo de su sustancia". Por consiguiente, dado que la inteligencia [74], "según el modo de su sustancia", es causa y efecto, será como un término o límite que delimita y distingue las realidades superiores de las inferiores, de suerte que "al modo de su sustancia" conoce las superiores de modo inferior a lo que la realidad superior es en sí misma; en

---

[3] En *STh I* q58 a1 ad3: "En el libro *De causis* se dice que la inteligencia entiende según el modo de su sustancia". En *CG* II c98: "En el libro *De causis* se dice que la inteligencia conoce lo que le es inferior y lo que le es superior por el modo de su propia sustancia, porque una cosa es causa de la otra". En *De Ver* q8 a3: "Se dice en el libro *De causis* que la inteligencia según el modo de su sustancia entiende lo que le es superior, porque en cuanto que es creada por Dios su sustancia es una semejanza de la sustancia o de la esencia divina". En *De Pot* q3 a4 ad11: "En el mismo libro *De causis* se dice que la inteligencia conoce lo que le es inferior, según el modo de su sustancia, en cuanto que es causa de él". Con las mismas palabras, también: *STh I-II* q5 a5; *De Ver* q8 a7.

cambio, conoce las realidades inferiores de modo más elevado de lo que ellas son en sí mismas.

206. Esto ha de entenderse así: que el modo del conocimiento se toma del sujeto cognoscente; pues aunque la causa primera es superintelectual, la inteligencia no la conoce de manera superintelectual, sino intelectualmente. Y semejantemente, aunque los cuerpos sean materiales y sensibles en sí mismos, sin embargo, la inteligencia no los conoce de manera sensible y material, sino intelectualmente.

207. Si el modo del conocimiento se toma de la realidad misma conocida, la inteligencia conoce cada cosa tal y como es en sí; en efecto, la inteligencia conoce que la causa primera subsiste de manera superintelectual en sí misma, y que las realidades corporales tienen en sí mismas el ser material y sensible [*78*]. Por lo expuesto se hacen evidentes todas las cosas que se han dicho aquí.

208. Por esto se comprende bien todo lo que aquí se ha dicho.

IX

[LA PERFECCIÓN SUPERIOR A LA INTELIGENCIA]

79. La estabilidad[1] *de todas y cada una de las inteligencias y su esencia procede de la bondad pura que es la causa primera.*

80. La potencia[2] de la inteligencia es de una unidad más intensa que las realidades segundas que existen después de ella, puesto que no reciben el conocimiento que ella recibe. Y esto es así sólo porque es causa de lo que está por debajo de ella.

81. El significado de esto es lo que ya recordamos: la inteligencia gobierna todas las realidades que están bajo ella, mediante la potencia divina que hay en ella; por esta conserva las realidades, puesto que por esta las causa; la inteligencia conserva todas las realidades que están bajo ella y las comprende.

82. Y esto sucede porque todo lo que es principio y causa de las cosas, las conserva y las gobierna; y de él no escapa nada en ellas, debido a su otra potencia. Luego la inteligencia rige las realidades que le están sometidas, las conserva y las gobierna; de la misma manera que la naturaleza gobierna las realidades que le son inferiores mediante la potencia de la inteligencia, así también, de manera semejante, la inteligencia gobierna la naturaleza mediante la potencia divina.

83. Sin duda, la inteligencia increada conserva las realidades que existen por debajo de ella, las gobierna y hace recaer su potencia sobre ellas, sólo porque ellas no son potencia sustancial de la propia inteligencia; aún más, ésta es la potencia de las potenciaes sustanciales, dado que es la causa de ellas.

84. La inteligencia también comprende las realidades generadas, la naturaleza y el horizonte de la naturaleza, a saber, el alma; pues está por encima de la naturaleza.

85. Esto es así porque la naturaleza contiene la generación; el alma contiene la naturaleza; y la inteligencia contiene el alma.

86. Luego la inteligencia contiene todas las realidades; la inteligencia ha sido hecha así debido solamente a la causa primera que sobresale de todas las realidades, dado que es causa de la inteligencia, del alma, de la naturaleza y demás cosas.

87. La causa primera no es la inteligencia, ni el alma, ni la naturaleza; aún más, es superior a la inteligencia, al alma y a la naturaleza, puesto que es la creadora de todas las realidades; sin embargo, es causante de la inteligencia, sin medio; pero causa el alma, la naturaleza y las demás cosas, mediante la inteligencia.

88. Asimismo, la ciencia divina no es como la ciencia inteligible, ni como la ciencia propia del alma; es más, es superior a la ciencia de la inteligencia y a la ciencia del alma, puesto que es creadora de ciencias.

89. La potencia divina es superior a la potencia intelectiva, a la potencia propia del alma y a la potencia natural, porque es causa de toda potencia.

---

1 En el texto latino: *fixio*, fijeza, permanencia, estabilidad.

2 En el texto latino: *virtus*.

90. La inteligencia tiene *yleathin*[3] [totalidad], porque es ser y forma; de manera semejante el alma tiene *yleathin* y la naturaleza tiene *yleathin*. Pero no existe *yleathin* en la causa primera, pues ella es ser solamente.

91. Si alguien dijera que necesariamente es *yleathin*, diremos: su *yleathin* es infinito, y su individualidad es la perfección pura, que derrama todas las perfecciones sobre la inteligencia y, mediante la inteligencia, las derrama sobre las demás realidades.

[COMENTARIO]

209. Después de haber señalado el modo en que la inteligencia conoce lo que le es superior y lo que le es inferior, aquí [79] muestra qué es lo superior a la inteligencia, formulando una proposición para manifestar que la inteligencia depende de la causa primera. La proposición es esta: "La estabilidad de toda inteligencia y su esencia dependen de la bondad pura que es la causa primera".

210. Proclo, en la proposición XII de su libro, formula también esta proposición, pero de manera más universal, cuando dice: "El bien es el principio y causa primera de todos los entes". Lo mismo figura en la proposición que dice [79]: "Bondad pura", y lo que se dice en la proposición de Proclo: "El bien". En efecto, se llama bondad pura a la perfección no participada, a saber, la esencia misma subsistente de la perfección, a la que los Platónicos llamaban "El bien mismo"; el bien esencial, puro y primario es preciso que sea la causa primera de todas las cosas; porque, como Proclo prueba, la causa es siempre mejor que el efecto, por lo tanto, lo que es la causa primera, es lo óptimo. Pero esto es la esencia misma de la bondad; luego es necesario que lo que es esencialmente el bien sea la causa primera de todas las cosas.

211. Esto es también lo que dice Dionisio en el cap. I *De Divinis Nominibus*[4]: "Puesto que "Dios es la misma" esencia de la bondad, por su propio ser es la causa de todas las realidades existentes".

---

[3] He aquí un término que aparece tal cual en el original latino. En las ediciones de estos textos se ve escrito de distintas maneras: *yleachim, yliathim, hyleathin, helecine*. Se trata de una palabra árabe que traduce el *hólotés* (*totalidad*) del texto griego.

[4] *De Divinis Nominibus*, c1 § 5 (MG III, 593 C). La misma doctrina se encuentra en otros lugares del Angélico. Dice en *De Pot* q5 a1 ad4: "En el libro *De causis* se dice que toda la estabilidad [*fixio*] de la inteligencia, o sea, la permanencia y la esencia existe por la perfección que es la causa primera".

212. Por lo tanto, es necesario que también las inteligencias, que tienen el ser y la perfección participada, dependan de Dios que es la "bondad pura" misma, como el efecto de la causa. El autor dice esto [*79*]: "La estabilidad y la esencia de la inteligencia dependen de la bondad pura", porque la inteligencia posee el ser estable –esto es, su inmovilidad– de la perfección primera.

213. Prueba esta afirmación de dos modos: primeramente, mediante el efecto de la propia inteligencia [*80*]. La fuerza de su prueba consiste en esto: si la operación propia de una realidad se encuentra en otra realidad, conviene necesariamente que esta segunda realidad tenga, por participación de la otra, tal operación, como el efecto tiene algo de su causa. Ejemplo, si un hierro ardiente desempeña, quemando, la operación propia del fuego, es necesario decir que el hierro posee esa cualidad por el fuego, como efecto de la causa. Por otro lado, la operación propia de Dios consiste en ser causa universal que gobierna todas las realidades, –como se lee en la proposición III [*65*]–; por lo tanto, nada puede conseguir esta operación, a no ser en cuanto participa de la potencia de la causa primera, como efecto de esta.

214. La causa primera es por excelencia una; y cuanto más simple y una es una cosa, tanto más se aproxima a la causa primera y más participa de la propia operación de ella; ahora bien, las inteligencias son de mayor unidad y mayor simplicidad que las realidades inferiores; y la prueba de esto es lo siguiente: porque todos los seres que poseen potencia cognoscitiva y que son inferiores a la inteligencia, no pueden llegar a conocer la sustancia de la inteligencia, debido a la excesiva simplicidad de ella; por esta razón, los sentidos corporales no son capaces de conocer una realidad inteligible. Y se manifiesta que es más simple porque es causa de las realidades inferiores del modo que se ha dicho anteriormente [81-85] en la proposición III.

215. Esto se manifiesta con lo que sigue después [*81*]: "Porque la inteligencia gobierna todas las realidades que le son inferiores, mediante la capacidad divina que hay en ella". Y se entiende que, en ese gobierno, el ordenar y mover las realidades inferiores está dirigido al fin; y, por la "capacidad" divina que hay en la propia inteligencia, ésta "retiene" y protege las realidades de los obstáculos de su gobierno: en efecto, el gobernar y conservar son las dos prerrogativas propias de la causa en relación al efecto. Por lo tanto, la inteligencia gobierna las realidades mediante la potencia divina y las conserva, porque, mediante ella, es causa de las cosas.

216. Explica cómo conserva las realidades inferiores con lo que sigue: que "la inteligencia conserva" todas las causas "que le son inferiores y que las comprende" imprimiendo su potencia en ellas: pues no es causa de to-

das las realidades inferiores de manera inmediata, sino mediando las causas inferiores.

217. Consiguientemente, prueba lo que había dicho así [*82*]: porque "todo lo que es primero entre las realidades es causa de ellas, las conserva y las gobierna", como se ha dicho [215]; y ninguna de estas realidades que están supeditadas a una causa pueden librarse del gobierno y de la conservación que ejerce la causa, con la intervención de otra potencia extraña. Y, puesto que la inteligencia es la primera respecto a sus inferiores, y, por lo tanto, es causa de ellos del modo señalado [81-85], es lógico que tenga respecto a esas realidades inferiores como un oficio monárquico en su conservación y gobierno.

Así, pues, vemos que estas realidades que son inferiores a la inteligencia tienen potencia de regir "por la facultad de la inteligencia", al igual que mediante la naturaleza –que es principio de movimiento en las cosas naturales– son gobernadas y conservadas las cosas que están por debajo de la naturaleza. Por lo tanto, "de manera semejante, por la facultad divina la inteligencia gobierna la naturaleza" y las otras cosas que le están subordinadas. Con lo anterior se ha demostrado que la inteligencia, como monarca, gobierna y conserva las realidades inferiores "mediante la potencia concedida" de la causa superior; y esto sucede porque ella es causa de ellas. Y el que sea causa le viene de que tiene una unidad más intensa.

218. Pero aun no se ha probado cómo, partiendo de que la inteligencia es causa, se sigue que conserva y gobierna sus efectos. Añade la prueba de esto: "La inteligencia conserva las realidades que existen después de ella, las gobierna y ejerce su potencia sobre ellas, porque no son la potencia sustancial de la inteligencia; aún más, esta es la potencia de las capacidades sustanciales, ya que es causa de ellas".

219. La fuerza de esta prueba se encuentra en esto: porque todas y cada una de las realidades son gobernadas y conservadas por alguna potencia propia, mediante la cual se opera algo para un fin y se hace frente a los obstáculos; pero la potencia del efecto depende de la potencia de la causa y no viceversa; en efecto, puesto que la potencia es principio de operación en cada ser, es necesario que aquello de lo que se logra ser principio operativo sea potencia de la potencia de alguna realidad. Ahora bien, se ha dicho en la proposición I [23, 24] que la causa inferior obra por la potencia de la causa superior; de ahí que la potencia de la causa superior es potencia de la potencia de la causa inferior.

En este sentido, el autor dice [*83*] que la potencia de la inteligencia "es la potencia de las potencias sustanciales", esto es, de las potencias que son

propias a las sustancias de las realidades inferiores. Así pues, es evidente que la inteligencia gobierna y conserva las realidades inferiores, al expandir "su potencia sobre ellas", precisamente porque es su causa.

220. Muestra, por otra parte, cuáles son las realidades inferiores que gobierna, al añadir [84] que "la inteligencia comprende las realidades engendradas, esto es, contiene bajo sí, como efectos a los que gobierna y conserva, las realidades que son susceptibles de generación y corrupción; también contiene "la naturaleza" que es el principio de movimiento en ellas y se halla primeramente en el primero de los cuerpos; comprende o contiene también "el horizonte de la naturaleza, a saber, el alma" (en efecto, se ha dicho antes en la proposición II [22] que el alma está en el horizonte de la eternidad y del tiempo, puesto que existe por debajo de la eternidad y por encima del tiempo), porque ella es superior a la naturaleza, que es principio del movimiento que es medido por el tiempo.

221. El autor prueba [85] por qué la inteligencia comprende todas las cosas señaladas: porque "la naturaleza contiene la generación", esto es, las realidades generadas, al existir como principio de la generación: pues una naturaleza particular es principio de una generación particular; en cambio, la naturaleza universal –que está en el cuerpo celeste– comprende de manera universal toda clase de generación, como efecto suyo propio. Por otro lado, el "alma contiene la naturaleza", porque, de acuerdo con la opinión de los que establecen que los cuerpos celestes son animados –y el autor de este libro es de esta opinión–, el alma es principio de movimiento del primer cuerpo y, consecuentemente, de todos los movimientos naturales, como se ha dicho en la proposición III [30]. Y, aún más, la inteligencia contiene el alma, porque el alma participa de la operación intelectual que dimana de la inteligencia, como se ha afirmado en la misma proposición [29].

222. Por lo tanto concluye [86] que "la inteligencia contiene todas las realidades", porque todo lo que es contenido por lo contenido, es contenido por el continente, y repite el motivo por el que esto conviene a la inteligencia, a saber, por la potencia de la causa primera, a la que pertenece destacar sobre todas las realidades, no por la potencia de otro, sino por capacidad propia; pues la causa primera, por su potencia divina, "es causa de la inteligencia, del alma y de la naturaleza"; y también de las restantes realidades, a saber, de las susceptibles de generación y corrupción. Así queda demostrado que la inteligencia depende de la causa primera, puesto que de ella obtiene la potencia universal de contener a las realidades inferiores.

223. Después, cuando dice [87]: "también la causa", muestra lo mismo que antes, pero, partiendo de la constitución misma de la causa primera,

como ofreciéndonos una demostración por los principios esenciales[5]. En efecto, la prueba señalada [*80-86*] fue, más bien, una prueba por los efectos[6]. En primer lugar, expone la prueba [87-90]; en segundo lugar, la solución a la objeción, en el punto que comienza [91]: "Y si alguno dijera".

224. Por lo tanto, primeramente, como anticipando lo que intenta probar, dice [*87*] que "la causa primera no es la inteligencia, ni es el alma, ni es la naturaleza", sino que es "superior" a todas ellas, como creadora de ellas con un orden determinado. En efecto, produce de manera inmediata la inteligencia y, mediante la inteligencia, el alma, la naturaleza y las realidades restantes. Pero esto ha de entenderse, tal y como se ha dicho en la proposición III [79-85], no que el ser de cada una de ellas sea causado por la inteligencia, sino que el alma, la naturaleza y las demás realidades, en cuanto a su esencia, han sido creadas sólo por la causa primera, en cambio, han obtenido algunas perfecciones sobreañadidas mediante la inteligencia.

225. Comienza a probar que la causa primera produce todo lo que se ha dicho en el pasaje que comienza [*88*]: "Ciertamente la ciencia divina".

226. Y, para la comprensión de esta prueba, ha de saberse que, de entre las perfecciones que sobrevienen a los seres procedentes de la causa primera, una es la que llega a todas las realidades, incluso a las susceptibles de generación y corrupción, como es el ser; otra es la que llega no a los efectos, en cuanto que son efectos, sino sólo a las causas, en cuanto que son causas, como es la potencia[7], y por lo tanto la participación en la capacidad llega a la naturaleza que tiene la razón de principio; y otra, finalmente, es la que llega al alma intelectual, como es el conocimiento que se encuentra en el alma de un modo inferior respecto a la inteligencia; pues a la inteligencia le conviene un conocimiento sin movimiento, porque aprehende de inmediato la verdad; en cambio, el conocimiento le sobreviene al alma con un cierto movimiento, en la medida en que el alma pasa de un estado a otro.

Así pues, el ser, la potencia y el conocimiento[8] arriban a la inteligencia y al alma; el ser y la potencia arriban a la naturaleza; y, solamente el ser, a los seres generados. Así pues, si la causa primera es causa de todo conocimiento, de toda potencia y de todo ser, hay que concluir que todo es causado por ella.

---

5 En el texto latino: *demonstratione propter quid*.

6 En el texto latino: *probatio per signum*.

7 En el texto latino: *virtus*.

8 En el texto latino: *esse et virtus et scientia*.

227. Y prueba el autor que la causa primera es causa de todo esto de la manera siguiente: lo que es primero y lo más sobresaliente en todo orden es causa de todo lo que sigue en ese mismo orden; es así que la causa primera tiene el conocimiento más sobresaliente de todos los conocimientos, la capacidad más sobresaliente de todas las potencias y el ser más sobresaliente de todo ente: luego es la causa de todo conocimiento, de toda capacidad y de todo ser. Consecuencia: es la creadora de la inteligencia, del alma, de la naturaleza y de todas las demás realidades.

228. Así pues, en primer lugar habla [*88*] del conocimiento. Y dice que "el conocimiento divino no es como el conocimiento inteligible", porque el conocimiento de la inteligencia acontece por la participación de la cosa entendida; mucho menos es "como el conocimiento propio del alma" que no sólo se produce por la participación de la cosa entendida, sino también por la participación de la luz intelectual procedente de la inteligencia, encontrándose además en movimiento al adquirir el conocimiento. La ciencia divina "es ciertamente superior a la ciencia de la inteligencia, y superior a la ciencia del alma", porque posee una ciencia esencial, sin movimiento, sin participación alguna de la luz intelectual o de la cosa entendida, pues conoce las realidades por su propia esencia. Y esto es así porque ella misma es creadora de toda ciencia; por eso, es necesario que sea superior a toda ciencia.

229. El autor hace la misma exposición al hablar de la potencia [*89*] y dice: "La potencia divina es superior a toda potencia intelectiva, a toda potencia propia del alma y a toda potencia natural", porque la inteligencia, el alma y la naturaleza tienen potencia participada de otro; como la potencia de la causa segunda es una participación de la potencia de la causa primera que no participa de ninguna otra cosa, sino que ella misma es causa de toda potencia.

230. Hace la misma exposición respecto al ser [*90*], al mostrar que la causa primera posee el ser de modo más elevado que cualquier otra realidad: en efecto, la inteligencia tiene *yleathin*[9], esto es algo material o que se

---

[9] Tiene *totalidad*, según la traducción del texto árabe. Santo Tomás indica aquí una etimología ingenua, ligada a la mera asonancia de las sílabas: "se llama *yleathin* por *hyle* que es *materia*". Efectivamente, *hyle* en griego es materia. E incluso San Alberto Magno había utilizado el mismo argumento etimológico. Pero ocurre que la palabra tiene una ascendencia árabe: se refiere al caso genitivo del término *Kulliat*, que es *Kulliat(yn)*, cuya pronunciación defectiva es *Kulliatem*. Parece ser que en las ediciones latinas el término *yleathin* o *yliatim* fue una simple transcripción defectiva del árabe *Kulliatyn*. Dicho término árabe era la versión

encuentra como la materia; la palabra *yleathin* deriva de *hyle*, que significa materia. Expone cómo sucede esto, añadiendo: "porque es *ser* y *forma*"[10]: en efecto, la esencia y la sustancia de la propia inteligencia es una forma subsistente e inmaterial; pero, dado que la inteligencia no es su ser, sino que subsiste en el ser participado, esa misma forma subsistente se mantiene respecto al ser participado como la potencia al acto y como la materia a la forma. "También, de manera semejante, el alma tiene *yleathin*, no sólo tiene la misma forma subsistente, sino también al propio cuerpo del que es forma. Igualmente, "la naturaleza posee *yleathin*, porque el cuerpo natural es compuesto de materia y forma".

231. Pero la causa primera no tiene en modo alguno *yleathin*, porque no posee ser participado, sino que ella es el ser puro y, consecuentemente, la "bondad pura", porque toda realidad es bien en cuanto que es ente. A su vez, es necesario que todo ser participado se derive del que subsiste absolutamente por su esencia; por lo tanto hay que considerar que la esencia de la inteligencia y de los demás entes dimana de la perfección pura de la causa primera.

232. Así pues, queda clara la razón por la que anteriormente [*87*] el autor dijo que la "causa primera no es la inteligencia, ni el alma, ni la naturaleza: pues la ciencia de ella trasciende la ciencia de la inteligencia y el alma; y su potencia trasciende toda potencia; y su ser, todo ser.

233. Después excluye una objeción, cuando dice [91]: "Y si alguno dijera": en efecto, alguien podría decir que, si la causa primera es "ser solamente", parecería que consideraba que es ser común que se predica de todos y que no es un ente individual, distinto de otros; pues lo que es común,

---

del *hólotes* (total, totalidad) de Proclo. Los alemanes lo vertieron adecuadamente por *Ganzes* (un todo) o tambien *Zusammengesetztes* (un compuesto estructurado). Por tanto, hubiera sido mejor traducir *Kulliat* por *totum* y no por *materia*: una totalidad que, a pesar de estar compuesta de partes (forma y ser), trasciende esas mismas partes. En cambio, la causa primera o el ser puro y simple no es totalidad participada ni compuesta de partes, sino simplicidad subsistente por su propia esencia; y ella sola es la totalidad que es anterior a las partes. Así, pues, el término no equivale –como cree el Aquinate– a *materia*. Pero en cualquier caso, tiene *potencialidad*: pues se trata de una totalidad que es unidad en lo múltiple; y donde hay multiplicidad realmente unificada hay potencialidad: así tiene un parecido con la potencialidad de la materia. Y en esta línea se justifica también la argumentación de Santo Tomás.

[10] Afirma también en *Quodl* q2 a2 ad1: "Se dice en el comentario del libro *De causis* que la inteligencia que llamamos ángel tiene esencia y ser". Y en *De ente et essentia* 5: "Por eso, en el comentario de la novena proposición del libro *De causis* se dice que la inteligencia existe teniendo forma y ser; y se toma allí la forma por la misma esencia o naturaleza simple".

no está individualizado, a no ser que sea recibido en alguna realidad concreta. Además la causa primera es algo individual, distinto de todas las otras realidades, de otro modo no tendría operación alguna, pues no es propio de los universales ni obrar ni padecer; en consecuencia, parece que "es necesario" decir que la causa primera tiene *yleathin*, esto es algo que reciba el ser.

234. El autor, ante esta dificultad, responde que la misma infinitud del ser divino, a saber –en cuanto no es delimitado por algún receptor– tiene en la causa primera lo que en otras realidades es el *yleathin*. Y esto sucede porque, como en las otras cosas se realiza la individualización de la realidad común recibida por lo que es su receptor, así la perfección divina y el ser divino se individualizan debido a su misma pureza, es decir, porque no son recibidos en algún otro; el hecho de que esté individualizada por su pureza[11], es por lo que puede derramar "perfecciones sobre la inteligencia y sobre las otras realidades".

235. Para aclarar este punto, ha de pensarse que algo es individuo cuando no puede naturalmente existir en muchos sujetos; en cambio, lo universal se encuentra por naturaleza en muchos sujetos. Pero que algo no pueda por naturaleza existir en muchos sujetos puede suceder de dos modos: de un modo, porque está determinado a una sola realidad en la que existe; como la blancura, por razón de su especie, está naturalmente en muchos sujetos; pero la blancura concreta que ha sido recibida en un sujeto determinado, solamente puede hallarse en él. Y este modo no puede proceder hasta el infinito, porque, como se prueba en el libro II *Met*[12], en las causas formales y materiales no se puede proceder hasta el infinito.

Por lo tanto, es necesario llegar a algo que naturalmente no puede ser recibido en alguna realidad y, partiendo de esto, obtenga la individualización, como es, en las realidades corpóreas, la materia primera que es principio de singularidad. Por lo tanto, es necesario que todo aquello que naturalmente no puede existir en algo, por esto mismo sea individuo.

---

[11] En *CG* I c26 abunda en la misma argumentación: "De ahí que el comentador del libro *De Causis* diga que la causa primera, por la propia pureza de su perfección, se distingue de las otras cosas y así se individualiza de algún modo". O en el *De ente et essencia* 5: "Por eso, en el comentario de la novena proposición del libro *De causis* se dice que la individuación de la causa primera, que es solo ser, acontece por su pura perfección".

[12] Aristóteles, *Met* II c2 994b17 ss. Tomás de Aquino, *In II Met* lec3 n305 y lec4 n320.

Y este es el segundo modo por el que algo no puede naturalmente estar en muchos: a saber, porque no puede naturalmente estar en alguno; como si la blancura estuviera separada, existiendo sin sujeto, estaría individualizada según este modo. Y de este modo existe la individualización en las sustancias separadas, que son formas que tienen el ser también en la misma causa primera, que es el mismo ser subsistente.

X

[LA DIVERSIDAD DE FORMAS CONOCIDAS POR LA INTELIGENCIA]

92. *Toda inteligencia está repleta de formas. Sin embargo, entre las inteligencias hay unas que contienen formas más universales y otras que contienen formas menos universales.*

93. Esto es así porque las formas que están de modo particular en las inteligencias segundas e inferiores, están en las inteligencias primeras de modo universal; y las formas que están en las inteligencias primeras de modo universal, están en las inteligencias segundas de modo particular.

94. En las inteligencias primeras es grande la potencia, puesto que son de una unidad más intensa que las inteligencias segundas e inferiores; en las inteligencias segundas inferiores las potencias son débiles, puesto que son de menor unidad y de mayor multiplicidad.

95. Esto es así porque las inteligencias que son próximas o cercanas al uno-verdadero-puro, tienen menor cantidad y mayor potencia; en cambio, las inteligencias que están más alejadas del uno-puro, tienen mayor cantidad y más débil potencia.

96. Y puesto que las inteligencias próximas al uno-puro-verdadero tienen menor cantidad, sucede que las formas que proceden de las inteligencias primeras, proceden de manera universal y unitaria.

97. Nosotros abreviamos y decimos que las formas que sobrevienen procedentes de las inteligencias primeras-segundas proceden de manera más débil y se separan más intensamente.

98. Por lo cual, sucede que las inteligencias segundas lanzan sus miradas sobre la forma universal que está en las inteligencias universales y la dividen y la separan, porque esas inteligencias segundas no pueden recibir aquellas formas dotadas de unidad y certeza, si no es del modo en que pueden recibirlas, a saber, mediante la separación y la división.

99. De manera semejante, algunas realidades no pueden recibir lo que es superior a ellas, a no ser utilizando el modo en el que ellas pueden recibirlo, pero no según el modo en el que la realidad es recibida.

[COMENTARIO]

236. Una vez que el autor de este libro ha mostrado cómo la inteligencia es consciente de las realidades que le son inferiores y lo que le es superior, comienza inmediatamente a exponer cómo conoce intelectivamente las otras realidades distintas de ella, a excepción de la causa primera. En primer lugar, muestra de qué manera conoce intelectualmente las otras realidades distintas de ella; en segundo lugar, de qué manera conoce intelectualmente las realidades sempiternas; esto último se encuentra en la proposición XI, que comienza [*100*]: "Toda inteligencia".

237. Así pues, en primer término formula la proposición siguiente: "Toda inteligencia está llena de formas, sin embargo, entre las inteligencias las hay que contienen formas más universales y otras que contienen formas menos universales".

238. Esto mismo se encuentra en el libro de Proclo, concretamente en la proposición CLXXVII, expresado con estas palabras: "Toda inteligencia es plenitud de especies: tanto la inteligencia universal como la particular están llenas de especies".

239. En torno a esta proposición es necesario considerar dos puntos: primero, lo que es común a todas las inteligencias o intelectos separados, a saber, la plenitud de formas o de especies inteligibles; segundo, la diferencia que hay en ellos desde el punto de vista de la universalidad o particularidad.

240. Respecto al primer punto, ha de pensarse que –como ya hemos dicho antes [67]– los Platónicos sostenían que las formas de las cosas estaban separadas y bajo el orden de estas formas establecían el orden de las inteligencias. En efecto, puesto que todo conocimiento se produce por la asimilación de la inteligencia a la realidad conocida, era necesario que las inteligencias separadas participaran de las formas abstractas para poder conocer. Las participaciones de semejantes formas son las especies o las formas inteligibles de las que se habla aquí [92].

241. Pero, dado que, de acuerdo con la opinión de Aristóteles –que en este punto está más en consonancia con la fe cristiana–, nosotros no establecemos otras formas separadas por encima del orden de las inteligencias, sino que sólo ponemos el mismo bien separado, al cual todo el universo se ordena como al bien extrínseco, como se dice en el libr. XII de *Met*[1], es necesario que nosotros afirmemos que, de la misma manera que los Platónicos establecían que las inteligencias separadas adquirían las diversas especies inteligibles por la participación de las diversas formas separadas, así también nosotros digamos que semejantes especies inteligibles se consiguen por la participación en la primera forma separada que es la bondad pura, la cual es Dios. Pues el propio Dios es la misma bondad y el ser mismo que abarca o comprende virtualmente en sí mismo las perfecciones de todos los entes. Pues, solo Él conoce por esencia todo, sin la participación de alguna otra forma.

---

[1] Aristóteles, *Met* XII c10 1075a13-15; Tomás de Aquino, *In XII Met* lec12 n2627-2631.

242. En cambio, las inteligencias inferiores, puesto que sus sustancias son finitas, no pueden conocer a través de su esencia todas las cosas, sino que, para tener conocimiento de las realidades, es necesario que las conozcan después de haber recibido las especies inteligibles por la participación de la causa primera; así lo dice Dionisio en el cap. VII de *Divinis Nominibus*[2]: "Las potenciaes inteligibles e intelectuales procedentes de la sabiduría misma ocupan las mentes angélicas simples y bienaventuradas".

243. Y ha de pensarse, –como Agustín dice en el libr. II *Super Genesim ad litteram*[3]– que de la misma manera que proceden del Verbo de Dios las formas dirigidas a la materia corporal para constituir las realidades, así también, el conocimiento de las realidades mediante la recepción de semejantes especies inteligibles ocurre en los ángeles por medio del mismo Verbo; porque también los Platónicos establecían que las realidades se conocían según la participación de las ideas y según las inteligencias separadas y que la materia corporal variaba según las diversas especies.

244. Ha de reconocerse que la misma diversidad de participación se encuentra en las inteligencias y en la materia corporal. En efecto, la materia de los cuerpos inferiores participa, sin duda, de alguna forma para constituir su ser específico, pero a pesar de todo dicha forma no llena la potencia de la materia, la cual aún se extiende a otras formas. Pero la materia de los cuerpos celestes está colmada de la forma de la que participa, y no permanece en ella la potencia para otra forma. De manera semejante, también las inteligencias inferiores, como las humanas, no están llenas de especies inteligibles, sino que al principio el intelecto posible[4] humano es como una tabla rasa en la que nada hay escrito, como se dice en el III *De Anima*[5]; a continuación y en un cierto orden recibe las especies, aunque no se encuentra repleta en toda esta vida.

Pero las inteligencias separadas están desde el principio inmediatamente repletas de las especies inteligibles para conocer todas las cosas a las que se extiende su propia facultad natural.

---

2 *De Divinis Nominibus*, c7 § 2 (MG III 868B).

3 *Super Genesim ad litteram*, II c8 n18 (ML 34, 270).

4 En el texto latino: *intellectus possibilis*, función cognoscitiva –pasiva o receptiva de realidad– de la inteligencia humana que se contrapone al *intellectus agens*, función precognoscitiva –activa y abstractiva– de la inteligencia que realza o universaliza las cosas que necesitan ser adaptadas al nivel universal de la naturaleza intelectual misma antes de ser conocidas.

5 Aristóteles, *De An* III c4 430a1. Tomás de Aquino, *In III De An* lec9 n722-723.

245. De ahí que Dionisio en el cap. IV *De Divinis Nominibus*[6] diga: "Las inteligencias conocen de manera sobrehumana y son iluminadas" según "las esencias de los seres existentes". Esto es lo que aquí [92] se dice: "La inteligencia esta llena de formas"[7], o como Proclo más expresamente dice: es "la plenitud de formas", porque esa misma intelectualidad pertenece a la propia naturaleza de la inteligencia o del intelecto separado.

246. Acerca de la diferencia de la universalidad y particularidad de las especies inteligibles, en primer lugar ha de tenerse en cuenta lo que, como aquí [92-93], se dice en el libro de Proclo [CLXXVII]: las inteligencias superiores tienen formas más universales; y las inferiores, menos universales[8]. También Dionisio en el cap. XII *De Caelesti Hierarchia*[9] dice esto mismo: "El orden de los Querubines participa de la sabiduría y conocimiento más altos", pero las sustancias inferiores "participan de la sabiduría" y ciencia particulares.

247. Sin duda, esta universalidad y particularidad no hay que referirla a las realidades conocidas, como algunos malinterpretaron, pensando que Dios solamente conocía la naturaleza universal del ente[10]. Pero de esto se seguiría que, en las inteligencias inferiores, el conocimiento de cada cosa se quedaría tanto más en lo universal, cuanto más elevado fuera; así, una inteligencia conocería sólo la naturaleza de la sustancia, otra inferior conocería la naturaleza del cuerpo, y así hasta llegar a las especies individuales.

Sin duda, esta apreciación es abiertamente falsa: en efecto, el conocimiento por el que se conoce algo solamente en lo universal, es un conocimiento imperfecto; en cambio, el conocimiento por el que se conoce algo en

---

6 *De Divinis Nominibus*, c4 § 1 (MG III, 693C).

7 *STh I* q84 a3 ad1: "Se dice que toda inteligencia está llena de formas". *De Ver* q8 a5 ad3: "Toda inteligencia está llena de formas, como se dice en el libro *De causis*". La misma expresión en *De Ver* q8 a8 ad1, a14 ad9, a15, q18 a4 ad7; *De An* a7 ad1.

8 *STh I* q55 a3: "Y en el libro *De causis* se dice que los ángeles superiores tienen formas más universales". *De An* a7 ad5: "En el libro *De causis* se dice que las inteligencias superiores entienden por medio de formas más universales".

9 *De Caelesti Hierarchia*, c12 §2 (MG III, 292D).

10 Así lo recuerda también el Aquinate en *STh I* q14 a6 y a11; *CG* I c50; y en *De Ver* q2 a5 afirma: "Algunos..., como el Comentador dice, negaron que Dios conociera los singulares, si no fuese en el universal... Y así otros dijeron, como Avicena y sus seguidores, que Dios conoce cada uno de los singulares, pero como en universal, mientras conoce todas las causas universales de las cuales se produce el singular". La misma doctrina puede verse en *De Pot* q6 a1: "Algunos dijeron que Dios tiene de los seres un conocimiento universal".

la propia especie es un conocimiento perfecto, pues el conocimiento de la especie incluye el conocimiento del género, pero no a la inversa. Pues se seguiría que, cuando la inteligencia fuera superior, su conocimiento sería tanto más imperfecto.

248. Por consiguiente, esta diferencia de universalidad y particularidad ha de atenerse sólo a aquello por lo que la inteligencia conoce: en efecto, cuanto más superior es una inteligencia, tanto más universal es aquello por lo que conoce; pero de suerte que mediante eso universal el conocimiento propio de la inteligencia superior se extienda incluso a conocer las propiedades, mucho más que el conocimiento de la inteligencia inferior, la cual adquiere el conocimiento por algo más particular.

Esto lo percibimos incluso por experiencia: en efecto, observamos que los que tienen una inteligencia más dotada comprenden toda la verdad de alguna cuestión con unas pocas explicaciones que oigan o comprendan; mientras que los que poseen una inteligencia menos penetrante no pueden captar la explicación, a no ser que se les aclare una por una todas las cosas; y por esta razón, es necesario repetir una y otra vez.

249. Por esto, Dios, cuya inteligencia es la más sobresaliente, comprende todas las cosas con un único medio, a saber, mediante su esencia. A su vez, cada una de los otras inteligencias separadas tienen conocimiento de las realidades, y cuanto más elevada es la inteligencia, necesita de especies tanto menos numerosas y que se extiendan a más realidades. De manera que la inteligencia humana, que es la ínfima, no puede tener ciencia de las cosas, a no ser que, mediante cada una de las especies, conozca las naturalezas de cada una de las realidades. Por su parte, la materia corpórea y los sentidos corpóreos son incapaces completamente de participar universalmente de las especies [*99*].

250. La misma prueba de esta diferencia, que ocurre entre la universalidad y la particularidad de las especies, es puesta aquí y en Proclo; es una prueba obtenida, tomando como base los efectos. En efecto, de la misma manera que las inteligencias conocen por las formas inteligibles, de esa misma manera producen sus efectos por las formas inteligibles; porque toda inteligencia, al conocer, opera, como se verá más adelante [253].

251. Las potencias de las inteligencias superiores son mayores [*94*]. Sucede esto porque son más simples y "de menor cantidad" [*95*], esto es, de menor composición, puesto que están más próximas al uno primero: por lo tanto, es necesario que las potencias operativas de las mismas se extiendan a mayor número de realidades y, a pesar todo, las mismas potencias son

más simples[11]. Por esto se evidencia que las formas de las inteligencias superiores son más universales [*96*].

252. El autor aclara, consecuentemente, de qué manera las formas que están unidas en las inteligencias superiores, se multiplican en las inteligencias segundas [*97*]; señala la razón de esto, como hace Proclo [CLXXVII]: partiendo del examen de las inteligencias inferiores.

253. En efecto, las inteligencias inferiores logran las especies inteligibles de las inteligencias superiores, tensando en cierto modo hacia estas su mirada [*98*]: porque la inteligencia, como todo lo que obra, actúa conociendo; así, todo lo que recibe, lo recibe de manera intelectiva, según su modo, es decir, según su propia naturaleza. Y, puesto que la naturaleza de la inteligencia inferior no es de tanta simplicidad y unidad como lo es la naturaleza de la inteligencia superior, por ello tampoco las formas inteligibles son recibidas en la inteligencia inferior con la unidad que tienen en las inteligencias superiores. Por esta razón, las formas inteligibles se multiplican en las inteligencias inferiores más que en las superiores; de manera que las realidades que son conocidas por la inteligencia superior con una especie inteligible, la inteligencia inferior las conoce con varias.

254. Pero puesto que, como se ha dicho [253], todo lo que la inteligencia obra, lo obra entendiendo, y de la misma manera, entendiendo acoge lo que recibe, la razón de esta multiplicación de las especies no sólo puede asignarse a la inteligencia que actúa recibiendo, sino también a la inteligencia que actúa imprimiendo, por cuya provisión se multiplican las especies en la inteligencia inferior de acuerdo con su potencia.

255. De ahí que Dionisio, en el cap. XV *De Caelesti Hierarchia*[12], dijera: "Toda esencia intelectual divide y multiplica la inteligencia uniforme que le ha sido dada por algo más divino, mediante una fuerza provisora, siguiendo una analogía que lleva a una inteligencia inferior", esto es, en relación proporcional a una sustancia inferior.

---

[11] *STh II-II* q45 a3 ad1: "Cuanto más alta es una potencia [*virtus*] a tantas más cosas se extiende". Lo mismo se encuentra en *CG* III c74 y en *Quodl* III q3 a1.

[12] *De Caelesti Hierarchia*, c15 §3 (MG III, 332B).

XI

[LA INTELIGENCIA CONOCE LO ETERNO Y LO CAUSA INTELECTIVAMENTE]

100. *Toda inteligencia conoce intelectivamente las realidades sempiternas que ni se destruyen ni están sometidas al tiempo.*

101. Esto sucede así porque si la inteligencia es siempre la que no se mueve, entonces ella misma es causa de las cosas eternas que no son objeto de destrucción, ni de cambio, ni están sometidas a generación y corrupción. La inteligencia, sin duda, es así solamente porque conoce la realidad por su ser; y su ser es sempiterno, porque no es objeto de corrupción.

102. Por lo tanto, siendo esto así, afirmamos que las realidades son destructibles debido a su corporeidad, a saber, debido a una causa corpórea temporal, no a una causa intelectual eterna.

[COMENTARIO]

256. Después de haber mostrado cómo la inteligencia conoce intelectivamente otras realidades distintas de ella a través de las formas inteligibles de las que está llena, en esta proposición [*100*] se trata, de manera especial, del conocimiento mediante el cual la inteligencia conoce las realidades eternas. En primer lugar, muestra que conoce las realidades eternas o incorruptibles; en segundo lugar, el autor muestra el modo mediante el cual las conoce, en el pasaje [*103*] que comienza: "Entre todos los principios primeros".

257. Respecto al primer punto, formula la siguiente proposición: "Toda inteligencia conoce intelectivamente las realidades sempiternas que ni se destruyen ni están sometidas al tiempo"[1]. Por "realidades sempiternas" entiende las que están por encima del tiempo y del movimiento, como se ha expuesto en la proposición II [48-50]. Además, dice expresamente: "que ni se destruyen ni están sometidas al tiempo"; pues hay algunas realidades que están sometidas al tiempo y, sin embargo, no se destruyen, como el movimiento del cielo que, aunque es medido por el tiempo, no será destruido ni cesará, según la postura de los Filósofos[2].

---

1 Santo Tomás repite este mismo texto en *De Ver* q8 a7 ad1; y en *STh I* q56 a2 dice: "Toda inteligencia conoce las cosas que no se corrompen".

2 Asunto que examina el Angélico en *De Pot* q5 a5 y en *CG* IV c97.

258. Por lo tanto, en un primer golpe de vista, la proposición parece entenderse de la siguiente manera: la inteligencia no conoce las realidades corruptibles y que están sometidas al tiempo, sino sólo las incorruptibles que existen por encima del tiempo. Pero, que no es este el sentido de la proposición, queda evidenciado por la proposición siguiente [*101*], en la cual no se prueba que la inteligencia conozca intelectivamente las realidades sempiternas y no las corruptibles, sino que la inteligencia sólo causa inmediatamente las realidades sempiternas. De ahí que la frase "toda inteligencia conoce intelectivamente" haya que explicarla como sigue: mediante la intelección causa las realidades sempiternas.

259. Esto queda evidenciado en el libro de Proclo, quien nos ofrece dos proposiciones, de las que una [CLXXII] es como sigue: "Toda inteligencia es sin intermediario fundadora de realidades perpetuas e intransmutables según su sustancia". Y la otra proposición [CLXXIV] dice: "Toda inteligencia instaura mediante la intelección las realidades que vienen después de ella". Pero el autor de este libro reunió las dos proposiciones en una; y, esforzándose en ser conciso, nos ha ofrecido un significado oscuro.

260. El autor prueba su proposición, en el mismo sentido en que también lo hizo Proclo. Con esta prueba afirma dos cosas: primero, muestra que la inteligencia no produce de manera inmediata las realidades corruptibles o que están sometidas al tiempo, sino sólo las sempiternas; segundo, indica de dónde viene la corruptibilidad en las cosas [*102*].

261. Explica así el primer punto [*101*]: por medio de su ser la inteligencia produce su efecto; y esto ocurre porque le es connatural y esencial la intelección. La inteligencia produce sólo mediante la intelección, como hemos manifestado anteriormente [253]. De donde se deduce que todo lo que produce lo hace "por medio de su ser"[3]. Es así que el ser de la inteligencia es incorruptible y está por encima del tiempo y se iguala con la eternidad, como se ha dejado establecido en la proposición II [*21,25*; 57]. Luego el efecto inmediato de la inteligencia es sempiterno y no está sometido a la corrupción ni al tiempo.

262. El autor aclara el segundo punto al decir [*102*] que, puesto que la inteligencia no causa inmediatamente las realidades corruptibles, se sigue que estas no derivan inmediata o directamente de la inteligencia, sino que proceden de alguna "causa corpórea temporal". Pues la corrupción y la generación, en estas realidades inferiores, es causada por el movimiento del

---

[3] En el texto latino: *per suum esse*.

cielo: ahora bien, el movimiento celeste no procede inmediatamente de la inteligencia, sino del alma, como se ha dicho anteriormente en la proposición III [*30*; 86].

263. Y si alguien quisiera reducir este proceso al sentido que aparece superficialmente en la proposición, en un segundo paso podrá decir que las realidades corruptibles son conocidas por la inteligencia como sempiternas. Pues así como están en la inteligencia de manera inmaterial, aunque sean en sí mismas materiales, tampoco se encuentran allí de manera temporal, sino sempiterna. Este punto se aclara examinando el efecto: pues el efecto inmediato de la inteligencia es sempiterno. Aquello por lo que la inteligencia conoce es un principio operativo, de la misma manera que el artesano trabaja conforme a la forma de su arte.

264. Esta prueba que aquí [*102*; 263] se ofrece, aunque es admitida por algunos filósofos, no es conclusiva. En efecto, si se ha admitido esta prueba, vendrían abajo muchos fundamentos de la fe católica; se seguiría que los ángeles no podrían hacer, de manera inmediata, nada nuevo entre las realidades inferiores y, mucho menos, Dios que no sólo es eterno, sino que es antes de la eternidad, como se ha dicho anteriormente [*20*; 54-55]; y, además, se seguiría que el mundo ha existido siempre. Parece que este es un argumento eficacísimo para los que afirman la eternidad de este mundo, la cual se toma de la inmovilidad de su Hacedor: pues parece que no puede acontecer que un agente comience a obrar, no habiendo obrado antes, si tal agente es absolutamente inmóvil; a no ser que, casualmente, se suponga alguna mutación proveniente del exterior; porque, como Averroes explica en el comentario al libro VIII *Phys*, si un agente voluntario quiere hacer algo después y no antes, es necesario, al menos, que imagine el tiempo que es la medida del movimiento. Por esto concluye que es imposible que un efecto nuevo se produzca de una voluntad inmóvil y eterna, a no ser que se presuponga el movimiento[4].

265. Y puesto que parece que este argumento es más eficaz que aquel del que se sirven para probar la eternidad del mundo, hay que atender diligentemente la explicación de dicho argumento[5].

---

[4] Averroes, *In VIII Phys* 1 252ª 10b6 (ed. Veneta 1550, fol 159 4 a 25). Tomás de Aquino, *In VIII Phys* lec2; *In XII Met* lec5; *In I de Cæl*, lec6 y lec29; *In I de Gen* lec7.

[5] *STh I* q46 a1 ad5; CG II c32; *Quodl* III q14 a2; *Quodl* XII q6 a1; *De ætern.* La cuestión de la eternidad del mundo, unida a la posible inmovilidad divina, estuvo muy candente en la Universidad de París en los tiempos del Aquinate. Por ejemplo, en sus *Collationes in Hexaëmeron* (1273), San Buenaventura atribuye a Aristóteles la doctrina que niega en la causa pri-

266. Debemos considerar que hay que hablar de una manera del agente que produce algo en el tiempo y, de otra manera, del agente que produce el tiempo junto a la realidad que se produce en el tiempo. En efecto, cuando algo se produce en el tiempo, es preciso admitir alguna relación del tiempo o sólo con esto que se produce o también con el mismo que lo produce; pues, en algunas ocasiones, la acción se encuentra en el tiempo no sólo por parte del que sufre la acción, sino también por parte del agente, ya que una cosa se halla en el tiempo en el caso que esté sometida a movimiento cuya medida es el tiempo.

267. Así pues, cuando sobreviene alguna mutación en quien padece la acción y en quien la ejecuta, entonces la acción se realiza en el tiempo para ambos: ejemplo, cuando alguien, atenazado por el frío, vuelve a encender fuego para repeler el frío.

268. Pero esto no siempre sucede: en efecto, hay algo cuya sustancia no se encuentra en el tiempo, pero su operación se realiza en el tiempo. Semejante agente produce en el tiempo, pero sin alguna mutación suya, un efecto que antes no había existido. De esta manera, Dios también puede producir de nuevo en el tiempo alguna cosa que antes no existía, de acuerdo con una determinada relación de este efecto respecto a ese tiempo, como ocurre con todos los efectos milagrosos que son realizados de manera inmediata por Dios.

269. Y no hay dificultad en decir que Dios produce mediante su ser, porque su ser es su intelección. Y, de la misma manera que su ser es uno, aunque conozca la multiplicidad –y, por esto, puede producir muchas cosas, aunque su intelección permanezca una y simple–, así también, aunque su ser sea eterno e inmóvil, sin embargo, puede entender que algo es temporal y móvil. Por todo ello, aunque su intelección sea sempiterna, sin embargo, por sí misma puede producir un efecto nuevo en el tiempo.

---

mera la existencia de las ideas ejemplares de las cosas, de modo que Dios sólo se conocería a sí mismo, pero no la noticia de alguna otra cosa. Además, Dios "no conocería lo particular, de lo cual se sigue otro error, a saber: que Dios no tendría presciencia ni providencia, porque no poseería en sí las razones de las cosas, por las cuales podría conocer; y de aquí se sigue que todo se haría por acaso y fatalidad. Y como es imposible que se haga por acaso, los árabes afirmaron una fatal necesidad, de modo que las sustancias que mueven el orbe son causas necesarias de todas las cosas [...]. Y si se afirma que el mundo es eterno, necesariamente se siguen una de estas cosas: o que las almas son infinitas, porque los hombres serían infinitos; o que el alma es corruptible, o que un cuerpo pasa a otro cuerpo, o que la inteligencia es única en todos, error que se atribuye a Aristóteles, según el Comentador" (S. Bonaventurae *Opera Omnia*, t. V, ad Claras Aquas, 1891, 360b - 361b).

De alguna manera, entre nosotros, aparece algún indicio de esto; en efecto, un hombre, aún permaneciendo su voluntad inamovible, puede diferir su acción hacia el futuro, para realizarla en un momento determinado.

270. Pero si se dice que cuantas veces acontece esto es necesario prever otro movimiento, partiendo del cual suceda que ha sido conveniente que no se haga algo antes, y se piense después que es conveniente hacerlo, al menos en el transcurrir del tiempo –que no puede concebirse sin movimiento– diremos que esto es verdad en los efectos particulares de Dios, que los ejecuta en el tiempo. En efecto, el hecho de que resucitó a Lázaro al cuarto día y no antes, lo hizo porque tuvo en cuenta alguna mutación precedente de la realidad.

271. Pero en la producción del Universo, no ha lugar esta consideración, puesto que, juntamente con el mundo, fue hecho también, sin exclusión alguna, el tiempo y todo el movimiento; ni existió tiempo alguno precedente o movimiento con el que se debía proporcionar la novedad de dicho efecto; la creación del Universo debe establecerse sólo al criterio del Creador, en la medida que entendió y quiso que ese efecto no habría de obtenerse desde la eternidad, sino comenzar después del no-ser. En efecto, el tiempo es la medida de la operación o del movimiento, como la dimensión es la medida de la magnitud corporal.

272. Así pues, si acerca de un cuerpo particular, por ejemplo, la tierra, tratamos de averiguar por qué su magnitud se mantiene dentro de unos límites y por qué no se extiende más, la razón de esto puede encontrarse en la relación de la misma tierra con todo el universo. Pero si acerca del universo entero corpóreo intentamos a su vez averiguar por qué no sobrepasa los términos de su magnitud determinada, la explicación de esto no puede derivarse de la relación del universo con alguna otra magnitud, sino que o conviene decir que la magnitud corporal es infinita, como afirmaron los antiguos Filósofos Naturales, o es preciso que la explicación o razón de esta determinada magnitud sea recibida de la sola inteligencia y voluntad del Creador. Así pues, como un Dios infinito ha creado un mundo finito de acuerdo con el criterio de su sabiduría, así también un Dios eterno puede crear un nuevo mundo de acuerdo con el mismo criterio de su sabiduría.

XII

[EL ORDEN DE IMPLICACIÓN RECÍPROCA DE LAS REALIDADES PRIMERAS]

103. *De entre todos los principios, unos se encuentran en otros conforme al modo en que les es posible estar uno de ellos en otro.*

104. Esto es así porque en el ser se encuentra la vida y la inteligencia; y en la vida están el ser y la inteligencia; y en la inteligencia están el ser y la vida.

105. Sin embargo, el ser y la vida en la inteligencia son dos *al-achili* [inteligencias]; el ser y la inteligencia en la vida son dos vidas, y la inteligencia y la vida en el ser son dos seres.

106. Y esto ocurre solamente porque cada uno de los principios o es causa o es efecto. Luego el efecto en la causa se encuentra conforme al modo de la causa, y la causa en el efecto se encuentra conforme al modo del efecto.

107. Por nuestra parte, abreviamos y decimos que al obrar una realidad sobre otra realidad por modo de causa, sólo se encuentra en la segunda realidad csegún el modo en que es causa de ella. Al igual que el sentido se encuentra en el alma conforme al modo propio del ser viviente; el alma, en la inteligencia conforme al modo inteligible; la inteligencia, en el ser según el modo propio de la esencia; el ser primero, en la inteligencia conforme al modo inteligible; la inteligencia en el alma, conforme al modo propio del ser viviente; y el alma se encuentra en el sentido conforme al modo sensible.

108. Repitamos y digamos: tanto el sentido en el alma, como la inteligencia en la causa primera, se encuentran conforme a sus modos propios, según lo expuesto.

[COMENTARIO]

273. Una vez que mostró que la inteligencia conoce las realidades sempiternas, aquí [*103*] formula una proposición para aclarar de qué manera las inteligencias, que son realidades sempiternas, se conocen recíprocamente. Ahora bien, es conocida alguna cosa en cuanto está en un sujeto inteligente; por esto, enseña en esta proposición de qué modo uno de los entes superiores se encuentra en el otro. Esta proposición es como sigue: "De entre todos los principios, unos se encuentran en otros conforme al modo en que les es posible encontrarse uno de ellos en otro"[1].

---

[1] El mismo principio se encuentra en otras obras del Aquinate. *STh II-II* q23 a6 ad1: "Una cosa está en otra por medio del modo de aquella en la que está". *CG* II c73: "Lo recibido está en el receptor conforme al modo del receptor". Igual doctrina en *De Pot* q3 a3 ad1, *De Ver* q24 a8 ad6, *Quodl IX* q4 a1.

274. Esta proposición corresponde a la proposición CIII, propuesta en el libro de Proclo, y que dice así: "Todos en todos, pero en cada uno en el modo propio". Lo que Proclo dice se identifica con lo del autor. Proclo: "en cada uno en el modo propio"; el autor: "en el modo en que les es posible encontrarse uno de ellos en el otro". En efecto, es señalado por ambos que un principio está en el otro según el modo apropiado de aquel en que se encuentra.

275. Pero Proclo formula esta proposición según las tesis platónicas, en las cuales se establece la existencia de formas separadas subsistentes, –como se ha dicho anteriormente [53, 66, 98]–; cada una es tanto más elevada cuanto es más universal y cuanto más extiende su participación a mayor número de sujetos. De acuerdo con esto, el ser es superior a la misma vida, y esta es superior a la misma inteligencia. Y, por esto, Proclo, definiendo esta tesis en su proposición, añade: "Ciertamente, en el ente se encuentra la vida y la inteligencia; en la vida, el ser y el entender; en la inteligencia, el ser y el vivir". De esta forma, parece que el *autor* de este libro habla de la misma manera que Proclo, al definir los primeros principios como sustancias separadas; en efecto, añade [*104*] de modo expositorio: "Y esto sucede así porque en el ser están la vida y la inteligencia; en la vida están el ser y la inteligencia, y en la inteligencia están el ser y la vida"; evidentemente estas palabras se identifican con las de Proclo.

276. Por otra parte, Proclo añade, en su proposición CIII, la exposición del modo cómo uno de estos principios se encuentra en el otro, al decir: "Pero todos los entes se encuentran en una parte de modo intelectual, en otra parte de modo vital, y en otra parte al modo del ente, esto es, en el modo propio del ente"; esto es como si dijera que los tres principios citados se encuentran de modo intelectual en la inteligencia; de modo vital en la vida; y de modo esencial en el ser.

277. Pero, lo que en lugar de esta explicación está escrito en el libro que comentamos, parece que es un texto corrupto y que tiene un sentido incomprensible. En efecto, sigue diciendo: "Sin embargo, el ser y la vida en la inteligencia son dos inteligencias". Debe, pues, entenderse que estos dos principios, a saber, el ser y la vida se encuentran en la inteligencia de modo intelectual. "Y el ser y la inteligencia en la vida son dos vidas", esto es, ambos principios están en la vida de modo vital; y la inteligencia y la vida en el ser son dos seres, esto es, ambos principios están de modo esencial en el mismo ser.

278. Si se entiende aquel texto al pie de la letra, contiene un sentido falso: en efecto, el vivir del ser vivo es su propio ser, como se dice en II *De An*[2]; y la propia intelección del inteligente primero es su vida y su propio ser, como se dice en el libro XII de *Met*[3].

De ahí que Proclo, excluyendo aquella interpretación literal, diga [CIII] que "el ser de la inteligencia es cognoscitivo, y su vida es el conocimiento". Si fuese de otro modo, se seguiría el inconveniente que Aristóteles presenta en III de *Met*[4] contra los Platónicos, a saber, que Sócrates sería tres animales porque el propio Sócrates es animal; asimismo, de él se predica la idea común de animal de la que participa; y de manera semejante se predica también la idea de hombre que se identifica con animal. Se seguiría, pues, que cada uno de estos tres principios no constituirían unidad, sino multiplicidad [83].

279. Por su parte, Proclo pone una prueba clara respecto a estas cosas que se han dicho [CIII], al distinguir los tres modos en los que una cosa se predica de otra; o en modo "causal", como el calor se predica del sol; o en modo "esencial" o natural, como el calor se predica del fuego; o en el tercer modo que se produce por una especie de "cohabitación posterior", esto es, consecución o participación, a saber, cuando una cosa no se posee en plenitud, sino de un modo remiso y particular, como el calor se encuentra en los cuerpos compuestos de elementos, en los cuales no está presente con la misma plenitud que se halla en el fuego. Por consiguiente, lo que está de modo esencial en el primer principio, se halla de modo participativo en el segundo y tercer principio; pero, lo que está de modo esencial en el segundo, está, sin duda, en el primero de modo causal, y en el tercero de modo participativo; y, lo que está en el tercero de modo esencial, está causalmente en el primero y segundo. Es este el modo en el que todos están en todos.

280. Mas, puesto que es evidente que el autor de este libro no establece formas separadas (lo que aquí se afirma, es que el ser, la vida y la inteligencia se encuentran recíprocamente unos en los otros), hemos de entender que tales principios se encuentran en aquellas realidades que poseen el ser, la vida y la intelección; pues, en el mismo ser, conforme a su propia constitución, se encuentran causalmente el *vivir* y la *intelección* según el modo por

---

2 Aristóteles, *De An* II c4 415b13. Tomás de Aquino, *In II de An* lec7 n319.

3 Aristóteles, *Met* XII c7 1072b24. Tomás de Aquino, *In XII Met* lec8 n2544.

4 Aristóteles, *Met* III c6 1003a11. Tomás de Aquino, *In III Met* lec15 n526.

el que en la primera proposición se ha dicho [9] que el ser es causa primaria, mientras que vivir y entender son causas secundarias.

281. Sin embargo, no se ha de entender al pie de la letra precisamente que la inteligencia y la vida sean dos seres en el mismo ser, sino que estos dos principios, en cuanto se encuentran en el mismo ser, son solamente ser; de manera semejante, el ser, en cuanto que se encuentra en la vida, coincide con la vida misma, puesto que la vida solamente añade al ser un modo determinado de ser o una determinada naturaleza de ente. Lo mismo hemos de entender de otras comparaciones según las cuales se dice que uno de esos principios está en el otro.

282. Pero puesto que, según la sentencia de este autor, estos tres principios no son unas realidades subsistentes –como se ha dicho [75, 280]–, en consecuencia, aplica esta proposición a las realidades que subsisten por sí; y estas realidades subsistentes son: el ser primero que es Dios; la inteligencia; el alma intelectiva, y el alma sensitiva. Y dice [*106*] que, en este modo, la causa se encuentra en el efecto y viceversa, en cuanto que la causa obra sobre el efecto y el efecto recibe la acción de la causa. Pero la causa obra sobre el efecto conforme al modo de la propia causa; en cambio, el efecto recibe la acción de la causa conforme al modo que le es propio. Por lo tanto, es necesario que la causa se encuentre en el efecto conforme al modo propio del efecto; y el efecto, a su vez, se encuentre en la causa conforme al modo propio de la causa.

283. De manera que lo que se encuentra en los sentidos de modo sensible, se encuentra en el alma intelectiva de un modo apropiado a ella. Y, lo que se encuentra en el alma según el modo del ser animado, se encuentra en la inteligencia de un modo apropiado a esta; lo que se encuentra en la inteligencia de modo inteligible, se encuentra en la causa primera esencialmente, según su propio modo. Y, viceversa, los principios primeros se encuentran en los siguientes según el modo de estos últimos.

284. De todo lo dicho se puede comprender cómo las inteligencias se conocen recíprocamente y también a la causa primera; en efecto, cada una de ellas conoce a la otra, en cuanto que una inteligencia se encuentra en la otra conforme al modo propio de esta en la que se encuentra; pues también las inferiores se encuentran en las superiores según ciertas semejanzas o especies más sobresalientes; y las superiores se encuentran en las inferiores según ciertas semejanzas y especies más deficientes.

XIII

[EL AUTOCONOCIMIENTO DE LA INTELIGENCIA]

109. *Toda inteligencia entiende su esencia.*

110. Y esto sucede así porque el sujeto inteligente y el objeto conocido son simultáneos; luego cuando la inteligencia es sujeto inteligente y objeto conocido, indudablemente ve su esencia.

111. Y cuando ve su esencia, es sabedora de que entiende, mediante la inteligencia, su esencia.

112. Y cuando es conocedora de su esencia, sabe las restantes realidades que existen por ella, precisamente porque derivan de ella.

113. Sin embargo, están en ella de modo inteligible; luego la inteligencia y las realidades conocidas constituyen una unidad.

114. Y esto sucede así porque, si las realidades conocidas y la inteligencia son una unidad, y la inteligencia conoce su esencia, entonces, indudablemente cuando conoce su esencia, conoce las otras realidades; y cuando conoce las otras realidades, conoce su esencia; porque, cuando conoce las restantes realidades, las conoce solamente porque son conocidas intelectivamente. Luego, como hemos señalado, la inteligencia conoce su esencia y de manera simultánea conoce las realidades conocidas intelectivamente.

[COMENTARIO]

285. Una vez que se ha mostrado de qué modo la inteligencia entiende otras realidades distintas de ella, ahora, para mostrar cómo la inteligencia se conoce a sí misma, se presenta la siguiente proposición [*109*] –que también se encuentra en el libro de Proclo, proposición CLXVII–, con estas palabras: "Toda inteligencia se entiende a sí misma".

286. Pero conviene que nosotros saquemos el sentido de esta proposición y su prueba tomando como base las palabras de Proclo. Como se ha dicho anteriormente [67], según las tesis platónicas, el orden de las inteligencias se coloca debajo del orden de las formas separadas; y las inteligencias se hacen inteligentes en acto al participar de las formas separadas. Por lo tanto, las formas separadas se relacionan con las inteligencias como lo inteligible a la inteligencia. De la misma manera que establecían determinadas ideas para las otras realidades, así también establecían una determinada idea, a la que llamaban inteligencia primera, para las propias inteligencias. Consecuentemente, este inteligencia ideal, en cuanto que es inteli-

gencia, conoce de manera intelectiva; y, en cuanto que es forma ideal, es forma entendida. De esta manera se unen completamente la inteligencia y lo entendido. Y, puesto que su esencia no sólo es lo inteligible, sino también lo inteligente, la inteligencia se conoce perfectamente a sí misma.

287. Por otro lado, toda inteligencia, según los Platónicos, tiene participado el objeto entendido. Pero las inteligencias superiores participan del propio objeto entendido de manera más perfecta. Por lo tanto, participan de él no sólo en cuanto son inteligencias, sino también en cuanto son inteligibles y, en cierto modo, intelecciones formales. Así pues, en cierto modo se une en ellas, según su sustancia, el sujeto inteligente y el objeto de la intelección. Por eso precisamente, esas inteligencias entienden su sustancia, aunque de modo diverso de la inteligencia primera. En efecto, la inteligencia primera ideal no participa de alguna forma anterior de intelectualidad, sino que ella misma es la forma primera de intelectualidad. De ahí que su inteligible propio sólo sea ella misma. A su vez, las inteligencias posteriores poseen algo de la forma de inteligibilidad en su sustancia, pero de manera que ese algo deriva de la inteligencia superior ideal. Así pues, conocen intelectivamente su esencia porque también conocen la inteligencia superior de la que son partícipes.

288. Y esto es lo que Proclo añade en la proposición citada [CLXVII]: "Sin duda, la inteligencia primera se conoce intelectivamente a sí misma como sola y una, fusionándose en ella numéricamente la inteligencia y lo inteligible. En cambio, cada una de las inteligencias que siguen se conocen intelectivamente a sí mismas simultáneamente con lo que las precede; lo inteligible aquí es a la vez lo que es y aquello de lo que deriva".

289. Pero, puesto que, según la opinión de Aristóteles –que en esto está más de acuerdo con la doctrina católica–, no establecemos muchas formas superiores a las inteligencias, sino una sola, que es causa primera, es necesario afirmar que, de la misma manera que esta es el ser mismo[1], así también es la verdad misma y la misma inteligencia primera. Por esto, también Aristóteles, en el libro XII de *Met*[2], demuestra que se conoce solamente a sí misma; no de manera que le falte el conocimiento de las otras realidades, sino que su inteligencia, para conocer, no es informada por otra especie inteligible a no ser por sí misma. Así pues, las inteligencias superiores sepa-

---

1 En el texto latino: *ipsum esse*.

2 Aristóteles, *Met* XII c9 1074b30 ss. Tomás de Aquino, *In XII Met* lec11 n2611-2616.

radas, en cuanto que están más cercanas a Él, se conocen a sí mismas tanto mediante su esencia como por la participación de una naturaleza superior.

290. Por eso, para probar esta proposición [*109*], se aduce aquí [*110*] en primer lugar que el sujeto inteligente y el objeto entendido son simultáneos en las inteligencias separadas; a saber, en la medida en que, según su sustancia propia, no sólo son inteligencias, sino también inteligibles, porque son participantes muy cercanos de la inteligencia primera. De ahí que concluya que "la inteligencia entienda su esencia". Y, puesto que su esencia es la esencia de un sujeto inteligente, se sigue que, al entender su esencia, entiende que ella misma entiende su esencia[3] [*111*].

291. Consecuentemente, muestra cómo, mediante la intelección de su esencia, entiende también las otras realidades[4] [*112*]. En efecto, en la proposición citada [*113*] se ha afirmado que todas las otras realidades se encuentran en la inteligencia "de modo inteligible y, así, constituyen una unidad la inteligencia y las realidades conocidas", en cuanto que están en la inteligencia. Y, por ello [*114*], cuando entiende su esencia, entiende las otras realidades y, por esta razón, cuando entiende las otras realidades, se entiende a sí misma.

292. Consideraremos más adelante [*115*; 293] si estas características pueden aplicarse al alma intelectual.

---

[3] En el texto latino: *intelligendo suam essentiam, intelligat se intelligere suam essentiam.*

[4] O como afirma en *STh I* q94 a2 ad3: "Como se dice, una sustancia separada conoce a otra conociéndose a sí misma".

XIV

[LA RELACIÓN DEL ALMA CON REALIDADES SENSIBLES E INTELIGIBLES]

115. *Las realidades sensibles se encuentran en toda alma, en cuanto que esta es ejemplar para aquellas; mas las realidades inteligibles se encuentran en ella porque las conoce.*

116. Y el alma ha sido formada así porque se ha desplegado entre las realidades inteligibles que no sufren movimiento, de un lado, y las realidades sensibles que están sujetas a movimiento, de otro lado.

117. Y, puesto que el alma es de esta condición, sucede que emite una acción impresiva en las realidades corpóreas; por lo que ha sido constituida como causa de los cuerpos, pero efecto de la inteligencia que existe antes que ella.

118. Así pues, las realidades que reciben la acción impresiva del alma se encuentran en esta bajo la intencionalidad del ejemplar, puesto que las realidades sensibles se modalizan de acuerdo con el ejemplo del alma; pero las realidades que están por encima del alma se encuentran en esta de modo adquirido.

119. Siendo esto así, repitamos y digamos que todas las realidades sensibles se encuentran en el alma en el modo de la causa, porque el alma es causa ejemplar.

120. Entiendo por alma la potencia[1] que hace las cosas sensibles.

121. Sin embargo, en el alma la potencia eficiente no es material; la potencia corpórea en el alma es espiritual; y la potencia que actúa impresivamente en las cosas que tienen dimensiones carece de dimensión.

122. Por otra parte, las realidades inteligibles se encuentran en el alma de modo accidental, puesto que las realidades inteligibles que no se dividen, se encuentran en el alma de modo divisible. Luego, las realidades inteligibles unidas se encuentran en el alma conforme al modo de la multiplicidad; y las realidades inteligibles que no se mueven, se encuentran en el alma conforme al modo del movimiento.

123. Se ha mostrado así que las realidades inteligibles y sensibles se encuentran en el alma: pero las realidades sensibles corpóreas provistas de movimiento se encuentran en el alma conforme al modo propio del ser viviente, espiritual, unido; en cambio, las realidades inteligibles unidas, en reposo, se encuentran en el alma conforme al modo de la multiplicidad y del movimiento.

[COMENTARIO]

293. Después de haber señalado lo concerniente a la causa primera y a la inteligencia, aquí [*115*] expone la doctrina sobre el alma: y, primeramente,

---

[1] En el texto latino: *virtutem*.

el autor expone la doctrina sobre la relación que el alma tiene con las otras realidades; en segundo lugar, expone la doctrina sobre la propia alma, considerada en sí misma, y comienza en el pasaje [*124*]: "Todo el que conoce".

294. En torno al primer punto, formula la proposición siguiente: "Las realidades sensibles se encuentran en toda alma[2] en cuanto que esta es ejemplar para aquellas, y las realidades inteligibles se encuentran en ella porque las conoce".

295. Mas para la comprensión de esta proposición, veamos lo que Proclo escribe en su libro acerca de esto. Se formula en ese libro la proposición CXCV que dice así: "Toda alma es todas las cosas; toda alma es *ejemplar* respecto a las cosas sensibles, en cambio es *icono* respecto a las cosas inteligibles". Y dice que es *icono*: *imagen*[3]; pues la imagen es lo que se hace a semejanza de otro; como el ejemplar o modelo es aquello a cuya semejanza se hace otra cosa.

296. Esta proposición se prueba, tanto aquí como en el libro de Proclo, de la manera siguiente: el alma, como se ha establecido en la proposición II [22; 58], es intermedia *entre* "las realidades inteligibles", que están completamente separadas del movimiento y por esto son equiparadas a la eternidad, y "las realidades sensibles que se mueven" [*116*] y están sometidas al tiempo. Y, puesto que las primeras son causa de las segundas, se sigue [*117*] que el alma es "causa de los cuerpos" y la inteligencia es causa del alma en el modo expuesto anteriormente [*31*; 79-81].

297. Es evidente, por otro lado, que el efecto debe preexistir en las causas ejemplares, porque las causas producen los efectos a semejanza suya, y viceversa "los efectos poseen la imagen de sus causas", como dice Dionisio en el cap. II *De Divinis Nominibus*[4]. De esta manera, pues, [*118*] las realidades sensibles que "son causadas" por el alma, están en el alma "en el modo

---

[2] Es la doctrina que el Aquinate repite en *De An* q19 a10: "En el libro *De causis* se dice que *en toda alma están las cosas sensibles*".

[3] La imagen (v. gr., una estatua) tiene cierta afinidad ontológica con su designado, mostrando carácter de copia, trasunto, reproducción o imitación de la cosa –de suerte que esta cosa designada figura como original, modelo o ejemplar–. La *imago* no tendría una traducción correcta por *imagen*. La *imago* representa, en función de su afinidad ontológica o semejanza, algo distinto de sí misma; se puede considerar como una fuente de aspiración ascendente, bien itinerante y mediata (la estatua de Pablo), bien quiescente e inmediata (el concepto que tengo de Pablo).

[4] *De Divinis Nominibus*, c2 §8 (MG III, 645C).

de ejemplo", a saber, están de tal manera que semejantes realidades, que son inferiores al alma, son causadas a ejemplo y semejanza del alma. En cambio, "las realidades que son superiores al alma, se encuentran en el alma de un modo adquirido", esto es, por una cierta participación, de manera que están en relación al alma como ejemplares, y el alma está en relación a ellas, en cierto sentido, como imagen[5]. Así pues, es evidente [*119*] que las realidades sensibles están en el alma como en su causa que, en cierto modo, es ejemplar de los efectos.

298. Expone el autor a continuación sobre qué alma entiende que él habla: "Entiendo por alma, la potencia que hace las realidades sensibles". En efecto, según la teoría de aquellos que establecen que los cuerpos celestes son animados, el alma del cielo es causa de todos los cuerpos sensibles, de la misma manera que cada una de las almas inferiores es causa de su propio cuerpo. Ninguna de las almas inferiores posee la causalidad universal respecto a las realidades sensibles y, por esto, las realidades sensibles no se encontraron en ellas en el modo de causa, sino solamente se encontraron así en el alma del cielo, la cual posee, sobre las cosas sensibles, causalidad universal; a esta causalidad universal la llama "potencia que hace las realidades sensibles". Cada una de las almas que están aquí en este mundo posee, sin duda, causalidad respecto a su propio cuerpo, pero no es causa de él ni por medio del sentido ni por medio de la inteligencia. Por lo tanto, no posee de antemano las razones inteligibles y ejemplares[6] de su cuerpo. Pero lo causa mediante una potencia natural; por esto, también en el libro II *De An*[7] se dice que el alma es causa eficiente del cuerpo. Sin embargo, un agente de este tipo no obra según una razón ejemplar, propiamente dicha, a no ser que digamos que la propia naturaleza mediante la que obra es ejemplar del efecto, el cual es, de algún modo, producido a semejanza de ella; y de este modo, en la naturaleza del alma preexisten virtualmente todas las partes sensibles de su cuerpo. En efecto, se adecuan a las potencias del alma, las cuales proceden de su naturaleza.

---

5 En el texto latino: *et anima ad ipsa quodammodo sicut imago.* Incluso el alma humana es también una realidad espiritual, por lo que, en cierto modo, se relaciona consigo misma como una imagen con su propio ejemplar. Dicho de otro modo: por su condición finita no se posee perfectamente desde el inicio, por lo que ha de desplegarse, obrar, actuar, realizarse. Su realización será una *imago*, una copia distendida de lo que ella misma es ontológicamente, a saber: esencia espiritual.

6 En el texto latino: *intelligibiles et exemplares rationes.*

7 Aristóteles, *De An* II c4 415b8. Tomás de Aquino, *In II De An* lec7 n318-323.

299. Y aunque las realidades sensibles están en el alma, que es causa de ellas, sin embargo, no están en el modo en el que se encuentran en sí mismas. En efecto [*121*] "la potencia" del alma "es" inmaterial, aunque sea causa de realidades materiales; y es "espiritual", aunque sea causa de los cuerpos; y "está sin dimensión" corpórea, aunque sea causa de las realidades que tengan dimensión.

Y puesto que los efectos están en la causa de acuerdo con la potencia de la causa, es necesario [*122*] que los cuerpos sensibles se encuentren en el alma de manera indivisible, inmaterial e incorpórea. Y como las realidades inferiores al alma se encuentran en ella de modo más elevado que en sí mismas, así también las realidades superiores al alma, a saber, las inteligencias, se encuentran en ella de un modo más inferior que en sí mismas a saber, *icónicamente* o a modo de imagen, como dice Proclo [CXCV]; en lugar de lo que dice Proclo, aquí en el libro [*122*] se dice "en modo" accidental, esto es, en un cierto modo inferior de participación; de manera que las realidades inteligibles, que son en sí mismas indivisas, unificadas e inmóviles, se encuentran en el alma de modo divisible, múltiple y en movimiento, en comparación con la inteligencia. Pues están constituidas para ser causa de la multiplicidad, de la división y del movimiento de las realidades sensibles.

Incluso el autor dice: las realidades inmóviles se encuentran en el alma en un modo de movimiento, porque, según los Platónicos, es propio del alma moverse a sí misma; pero, según Aristóteles, es principio del movimiento de la realidad que se mueve a sí misma.

300. Finalmente [*123*], a manera de epílogo, llega a la conclusión de lo que se había propuesto; cosa que es evidente por todo lo explicado. De lo dicho puede quedar claro cómo las almas superiores de los cielos –si los cielos son animados– pueden conocer las realidades sensibles y las inteligibles. De manera que las conocen según el modo en el que se encuentran en ellas.

XV

[LA RELACIÓN DEL ALMA CONSIGO MISMA]

124. *Todo cognoscente que conoce su esencia, torna sobre su propia esencia con una vuelta completa.*

125. Y esto sucede así porque el conocimiento es solamente una acción inteligible. Por consiguiente, cuando conoce, al conocer su esencia, vuelve mediante su operación inteligible a su propia esencia.

126. Y esto es solamente así porque el cognoscente y lo conocido son una sola cosa, ya que el conocimiento que tiene el que conoce su esencia surge de él y se dirige a la esencia: procede de él como cognoscente y se dirige a la esencia como lo conocido.

127. Y esto es así en virtud de que el conocimiento es conocimiento propio del cognoscente y el cognoscente conoce su esencia; la operación del cognoscente torna a su esencia: luego su sustancia es la que hace tornar hacia su esencia.

128. Y cuando hablo de la vuelta de la sustancia a su esencia, solamente significo que es subsistente y estable por sí misma, al no necesitar, en su estabilidad y en su esencia, de otra realidad que la estimule, puesto que la esencia es sustancia simple que se basta a sí misma.

[COMENTARIO]

301. Una vez que se ha demostrado cómo el alma se relaciona con las otras realidades, aquí [*124*] muestra cómo se relaciona consigo misma. Se formula esta proposición. "Todo el que conoce su propia esencia, torna sobre su propia esencia con una vuelta completa"[1].

302. Para la intelección de esta proposición, han de considerarse ciertas proposiciones que están escritas en el libro de Proclo; la primera de ellas, la XV de su libro, dice así: "Todo lo que es capaz de tornar sobre sí mismo, es incorpóreo". Hemos aludido a esta proposición antes [190], en la proposición VII de este libro que comentamos.

303. Tomemos la segunda proposición, la XVI del libro de Proclo, que es como sigue: "Todo ser que es capaz de tornar sobre sí mismo, posee una sustancia separable de todo cuerpo". La prueba de esta proposición es esta:

---

[1] Así lo repite también el Angélico en *STh I* q14 a2 ad1: "Pues se dice que todo cognoscente que conoce su esencia, torna a su esencia con una vuelta completa". Y en *De Ver* q2 a2 ad2: "En el libro *De causis* se dice que todo el que conoce su esencia torna a su esencia con una vuelta completa".

puesto que el cuerpo es incapaz de volver sobre sí mismo, como es evidente por la proposición señalada de antemano [XV], se sigue que el volver sobre sí mismo es una operación separada del cuerpo. Si una operación de esta clase está separada del cuerpo, es necesario que también la sustancia sea separable. De ahí que todo lo que puede tornar sobre sí mismo es separable del cuerpo.

304. Tomemos la proposición tercera, la XLIII del libro de Proclo, que dice: "Todo lo que es capaz de tornar sobre sí mismo es *authypostaton*, esto es, subsistente por sí. Y esto se prueba porque cada realidad se vuelve a lo que está sustanciada. Por lo tanto, si algo se vuelve sobre sí mismo, debe susbsistir en sí mismo.

305. Esta es la cuarta proposición [XLIII] que tomamos del libro de Proclo y dice así: "Toda realidad que es capaz de volver sobre sí misma según su operación, también es capaz de volver según su sustancia". La prueba así: porque, si el volver sobre sí mismo es propio de perfección, en el caso de que no se tornara sobre sí mismo según la sustancia aquello que se torna según la operación, se seguiría que la operación sería mejor y más perfecta que la sustancia.

306. Tomemos la proposición quinta, la LXXXIII del libro de Proclo, que es la siguiente: "Todo lo que es capaz de conocerse a sí mismo, es capaz de volverse sobre sí mismo". La prueba es porque lo que se conoce a sí mismo, se vuelve sobre sí mismo por su operación, y consiguientemente por su sustancia, como se evidencia por la proposición citada [XLIV].

307. Examinemos la proposición sexta, la CLXXXVI del libro de Proclo, que dice así: "Toda alma es sustancia incorpórea y separable del cuerpo". Esta proposición se prueba con lo expuesto [302-306]: el alma se conoce a sí misma; luego se vuelve sobre sí misma en todo momento; luego es incorpórea y separable del cuerpo.

308. Así pues, una vez visto esto, ha de considerarse que en el libro que comentamos se establecen tres puntos. El primero, que el alma conoce su esencia. En efecto, ha de sobreentenderse que aquí [124] se habla [312] del alma.

309. Segundo punto: que partiendo de lo dicho en el primer punto, se concluye que el alma vuelve "sobre su esencia con una vuelta completa[2]". Esta frase se identifica con lo que se ha dicho [306] en la proposición de

---

[2] En el texto latino: *reditione completa*.

Proclo [LXXXIII]: "todo el que se conoce a sí mismo, es capaz de volverse sobre sí mismo en todo momento". Se entiende también que la vuelta o retorno se realizan tanto según la sustancia como según la operación, tal y como se ha dicho [305].

310. Que este punto segundo es consecuencia del primero, se prueba así [*125*]: porque, al decir que el cognoscente conoce su esencia, dicho saber significa que él mismo conoce la operación inteligible. Luego es evidente que, puesto que el cognoscente conoce su esencia, vuelve, esto es, por su operación inteligible torna a su esencia, a saber, entendiéndola. Aclara también que esta operación debe llamarse vuelta o retorno [*126*]: porque, como el alma conoce su esencia, "cognoscente y conocido son una sola cosa"; y así, "el conocimiento" por el que conoce "su esencia" –esto es, la propia operación inteligible–, en cuanto que "es cognoscente" procede "de la esencia", y en cuanto es conocido se dirige "a la esencia". En lo cual hay una especie de circuito que conllevan los verbos tornar y volver[3].

Partiendo de que, según su operación, vuelve a su esencia, el autor concluye posteriormente que, según su sustancia, vuelve a su esencia, y de esta manera la vuelta es completa tanto según la operación como según la sustancia.

311. El autor expone, como consecuencia [*128*] qué es volver a su esencia según la sustancia: en efecto, se dice que se vuelven sobre sí mismas según la sustancia aquellas realidades que subsisten por sí mismas y que poseen una estabilidad tal que no tienen necesidad de volver a alguna otra realidad que las sustente, como es la vuelta de los accidentes a la sustancia. Esta característica conviene al alma y a cualquier realidad que se conozca a sí misma, porque toda realidad de esta clase es una sustancia simple que se es suficiente por sí misma[4], no necesitando de un sostén material.

Esto puede ser el tercer punto: el alma es separable del cuerpo, como se propone en la proposición de Proclo [XVI; 303].

312. El primero de estos puntos [308], a saber, que el alma conoce su esencia, aquí no se prueba; pero se prueba en el libro de Proclo [CLXXXVI] de esta forma: "Ciertamente, está claro que el alma se conoce a sí misma; en efecto, si conoce las realidades superiores, con más razón naturalmente se conoce a sí misma, en cuanto que se conoce partiendo de las causas que la

---

[3] En el texto latino: *quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi.*

[4] Es la misma doctrina que el Angélico formula en *De Ver* q2 a2 ad2: "En el libro *De causis* no se habla sino de la subsistencia de la cosa en sí misma"

preceden". Respecto a este punto debe atentamente observarse que anteriormente [*109*] cuando se trató del conocimiento de las inteligencias, Proclo afirmó que la inteligencia primera se conoce sólo a sí misma –como se ha dicho en la proposición XIII–, a saber, porque ella misma es forma inteligible ideal [286-287]. En cambio, las otras inteligencias próximas a ella participan de la inteligencia primera tanto la forma de inteligibilidad como la capacidad de intelectualidad, como dice Dionisio en el cap. IV *De Divinis Nominibus*[5]: las supremas "sustancias son inteligibles e intelectuales". Por lo tanto, cada una de las inteligencias se conoce a sí misma y a la superior de la que participa.

313. Pero, dado que el alma intelectiva participa, en modo inferior, de la inteligencia primera, solamente posee en su sustancia la fuerza de la intelectualidad. Por lo tanto entiende su sustancia, no por su esencia, sino, según Platón, a través de las realidades superiores de las que participa, pero según Aristóteles –en III *De An*[6]–, por las especies inteligibles que, en cierto modo, se hacen formas, en cuanto que por ellas el alma se pone en acto.

---

[5] *De Divinis Nominibus*, c4 § 1 (MG III, 693B).

[6] Aristóteles, *De An* III c4 430a1-2. Tomás de Aquino, *In III De An* lec9 n724-726.

XVI

[TODAS LAS POTENCIAS INFINITAS DEPENDEN DE LA PRIMERA POTENCIA INFINITA]

129. *Todas las potencias que no tienen límite dependen de un Infinito primero que es la potencia de las potencias, pero no porque ellas sean adquiridas, estables y subsistentes en las realidades, sino porque ellas son ciertamente la potencia de los entes que tienen estabilidad.*

130. Y si alguien dijera que el ente primero creado, a saber, la inteligencia es potencia que no tiene límite, diremos que la potencia misma no es ente creado; pero sí es una potencia.

131. La potencia de la inteligencia ha sido hecha infinita solamente de modo inferior, no superior; ya que no es la potencia pura que no es potencia, sino porque a la vez es la capacidad y es una realidad que no está limitada de modo inferior ni superior. En cambio, el ente primero creado, a saber, la inteligencia, tiene límite y su potencia tiene límite en cuanto que la causa de la inteligencia permanece.

132. Por otro lado, el ente primero creador es infinito, primero, puro.

133. Y esto sucede así porque si los entes poderosos no tienen un fin adquirido desde un infinito primero y puro –por lo que son entes infinitos– y si el ente primero mismo es el que establece las realidades que no tienen fin, entonces, lejos de toda duda, Él mismo es superior al infinito.

134. El ente primero creado, a saber, la inteligencia, no es limitado; aún más, se dice que es infinito, y no se dice siquiera que él mismo es no limitado.

135. Luego, el ente primero es la medida de los entes primeros inteligibles y de los entes segundos sensibles; esto quiere decir que Él mismo es quien creó los entes, conforme a una medida apropiada a cada uno de los entes.

136. Por lo tanto, repitamos y digamos que el ente primero creador está por encima del infinito; pero también el ente segundo creado es infinito. Y lo que hay entre el ente primero creador y el ente segundo creado es lo no limitado.

137. Las demás perfecciones simples, como la vida, la luz y otras propiedades semejantes, son causas de todas las realidades que poseen las perfecciones; a saber, que el infinito deriva de la causa primera, y el efecto primero es causa de toda vida y, de modo semejante, las demás perfecciones que descienden de la causa primera sobre lo primero creado; primeramente está la inteligencia, a continuación, todas las realidades inteligibles y corpóreas descienden sobre los demás efectos, mediante la inteligencia.

[COMENTARIO]

314. Después que se estableció la distinción de las causas superiores y después de haber descrito cada una de las partes de la división, aquí comienza a mostrar la relación que existe entre ellas recíprocamente. En torno

a esto, trata el autor tres puntos: primero, muestra cómo las realidades inferiores dependen de las superiores; en segundo lugar, muestra cómo las realidades superiores influyen sobre las inferiores, en la proposición XX, en el pasaje que comienza [*155*]: "La causa primera gobierna"; en tercer lugar, muestra cómo las realidades inferiores reciben de diverso modo el influjo del principio primero que ejerce la influencia, en la proposición XXIV, que comienza en el pasaje [*176*]: "La causa primera existe".

315. En torno al primer punto, el autor lo desarrolla en dos fases; muestra, primero, cómo las realidades inferiores dependen de las superiores desde el punto de vista de la potencia; después, cómo dependen desde el punto de vista de su sustancia y naturaleza, en la proposición XVIII que comienza [*143*]: "Todas las realidades tienen esencia".

316. Y, una vez más, subdivide la primera fase: primero, muestra que todas las potencias infinitas dependen de la primera potencia infinita; en segundo lugar, muestra cómo se asemejan en mayor o menor grado a ella, en la proposición XVII, en el pasaje que comienza [*138*]: "Toda capacidad unida".

317. En torno al primer punto, el autor formula la proposición siguiente [*129*]: "Todas las potencias que no tienen fin dependen de un infinito primero que es la potencia de las potencias, no porque ellas sean adquiridas, estables y subsistentes en las realidades que son entes; pero sí, ciertamente, ellas son potencia de los entes que tienen estabilidad". Parece que esta segunda parte está alterada en todos los libros. En efecto debería escribirse en singular: "No porque ella sea fija, estable, subsistente en todas las realidades que son ente, ciertamente ella es la potencia", para que el texto se refiera a *la potencia de las potencias*. El texto aparece claro en el libro de Proclo, en el que la proposición XCII dice así: "Toda la multiplicidad de las potencias infinitas depende de una infinidad primera, que no es como una potencia participada ni subsiste en las potencias, sino que es en sí misma; es una potencia que no pertenece a ningún participante concreto, pues es la causa de todos los entes".

318. A este respecto, conviene primero pensar que se llama potencia infinita a cualquier realidad que existe siempre, como se ha dicho anteriormente [107-108] en la proposición IV. En efecto, las realidades que pueden durar más, tienen mayor potencia de ser; por lo tanto, las realidades que pueden durar hasta el infinito, en este aspecto, tienen una potencia infinita.

Según las teorías platónicas, todo lo que se encuentra en múltiples sujetos es preciso reducirlo a un primer principio que, por su esencia, posea una determinada cualidad que sea predicada de las otras realidades por

participación. Por lo tanto, según los Platónicos, las potencias infinitas se reducen a un primer principio que es esencialmente la infinitud de la capacidad; no porque sea realidad participada en alguna realidad subsistente, sino porque es subsistente por sí misma.

Pero, según los Platónicos no es la propia idea de ente la que posee esta cualidad, porque el ente separado tiene sin duda una potencia infinita, pero, al mismo tiempo, posee una finitud, como se ha dicho anteriormente [*42; 109*] en la proposición IV. Por lo tanto, hay que considerar que no es el ente la primera potencia que es esencialmente la infinitud misma.

Tampoco los Platónicos afirmaban que la infinitud ideal fuera absolutamente la primera realidad, puesto que la infinitud participa de la bondad y de la unidad; luego el primer principio es absolutamente el uno y el bien. Este infinito ideal, del que dependen todas las potencias infinitas, está entre el uno y el bien –que es absolutamente el primer principio– y el ente.

De esta manera es como Proclo expone esta proposición.

319. Pero, ya que el autor de este libro no admite diversidad real entre estas formas ideales separadas[1], que son definidas por su esencia, sino que atribuye todo al uno primero que es Dios, como quedó claro anteriormente [72-75] por las palabras de Dionisio, por todo ello –según el pensamiento de este autor–, este infinito primero, del que dependen todas las capacidades infinitas, es absolutamente el primer principio, que es Dios.

320. Por otra parte, el autor de este libro no entiende la idea de ente por ese ente que está bajo el infinito y del que habla Proclo [XCII], sino más bien, entiende el primer ente causado. Lo que Proclo prueba sobre la idea de ente, aquí [*130*] se prueba del ente primero que es la inteligencia. Por lo tanto, dice: "si alguien" quiere decir "que el primer ente" causado, que es "la inteligencia", es "la potencia" infinita, no deberá decir que es esencialmente la potencia; pues, más bien, posee la potencia. Por lo tanto no es aquel primer principio infinito del que dependen todas las potencias infinitas.

321. Que la inteligencia no es la primera potencia infinita lo razona así [*131*]: porque no es infinita de todos los modos y en relación a cualquiera, sino que es infinita hacia abajo, no hacia arriba[2]. Se dice que la potencia de

---

1 En el texto latino: *abstractas*.

2 El Aquinate afirma en *STh I* q50 a2 ad4: "Se dice en libro *De causis* que la inteligencia es finita respecto a lo superior, pero es infinita respecto a lo inferior". La misma doctrina en *De Pot* q4 a3 ad9: "En el libro *De causis* se dice que la potencia de la inteligencia es infinita especialmente respecto a lo inferior". Y en *De Ente et Essentia* 5: "Y por eso se dice en el libro

la inteligencia es infinita hacia sólo lo inferior, porque no es abarcada por las realidades que le son inferiores; en cambio, se dice que no es infinita hacia lo superior, porque es trascendida por su superior, por cuyo ámbito es limitada.

322. De ahí que diga Proclo en la proposición XCIII: "Todo lo que es infinito en los entes, no es infinito ni por los principios superiores ni por los entes en sí mismos". El mismo Proclo da, en ese mismo pasaje, el argumento: porque cada una de las realidades es circunscrita y limitada por las realidades superiores; pero no puede ser circunscrita por las realidades inferiores.

323. Por esto, pues, la potencia de la inteligencia no es infinita respecto a todas las realidades, porque ella no tiene la "potencia pura", esto es, no es esencialmente la potencia; esto quiere decir que no es la potencia subsistente. "Una realidad" que reúna esta condición, es decir, que sea esencialmente la potencia y que no sea limitada "ni por nada superior, ni inferior", no tiene nada antes de ella que pueda circunscribirla. Pero la inteligencia, que es el primer entre creado, es limitada y "tiene un límite dentro del que permanece". Esto quiere decir que es deficiente en relación a lo que le es superior, como si permaneciese detrás de él y como si no le pudiera seguir.

324. A continuación [*132*], el autor muestra cuál es aquel primer principio infinito del cual dependen todas las potencias infinitas; este principio es aquí "el ente primero creador", a saber, Dios, que "es el primer infinito puro", potencia infinita que existe esencialmente.

325. El autor lo prueba así [*133*]: porque las inteligencias a las que el autor llama entes y fuertes, debido a la magnitud de la potencia que poseen, son infinitas porque así lo han adquirido, esto es, porque participan del primer principio, que es el infinito puro, y lo es por esencia; y de él tienen las inteligencias no solamente la infinitud, sino también el ser. "Y si el primer ente" creador "es el que", por la participación en él, hace que las realidades sean infinitas, "entonces" es necesario que "él mismo" esté "por encima del infinito". Sin duda, de acuerdo con lo que aquí se dice, hay que entender que el ente primero está por encima del infinito participado y creado.

326. Pero, según Proclo, esto se afirma de la idea del uno y del bien, la cual, según los Platónicos, está por encima de la idea de infinito. Por esto, al

---

De causis que las inteligencias son infinitas respecto a lo inferior y finitas respecto a lo superior".

exponer lo que había dicho: que el ente primero estaba por encima del infinito, añade [*134*] que "la inteligencia es el infinito", pero de manera participativa, no de manera esencial, de suerte que ella es lo que es infinito.

327. Así pues, con estas premisas [*135*] concluye que, como "el ente primero" otorga a las inteligencias el ser y la infinitud, él mismo "es la medida de los primeros entes", a saber, "los entes inteligibles" y, consecuentemente, "de los segundos entes", a saber, "los sensibles"; y esto es así porque lo primero en cualquier género es la medida de ese género en cuanto que, por acercamiento a él o alejamiento de él, se conoce que una realidad es más o menos perfecta en dicho género.

Ahora bien, el autor explica que el ente primero es la medida de todos los entes, porque "creó" a todos "los entes" con "la medida" apropiada; esta medida se aplica a cada realidad según el modo de su propia naturaleza. Pues, por disposición del ente primero sucede que las realidades se acerquen más o menos a él.

328. Finalmente, resume de las premisas, a manera de epílogo, su objetivo principal; así se expresa [*136*]: "El ente primero creador está por encima del infinito", a saber, por encima de aquello que es infinito por participación. "Pero el ente segundo" que "es creado", a saber, la inteligencia "es infinito" sólo participativamente. Lo que está entre el "primer ente" creado que es la inteligencia "y el ente segundo creado" que es el cuerpo corruptible, "es el no limitado", a saber el cuerpo celeste.

Pero Proclo aplicó todo esto a la idea de infinito que está entre la idea de bien y la idea de ente.

329. Después de haber establecido este orden de las realidades referente al infinito, añade semejantemente otras propiedades, y dice [*137*]: todas las otras "perfecciones simples, como la vida, la luz y otras son causas de las realidades que poseen tales perfecciones". En efecto, como la causa primera es el infinito mismo y todas las otras realidades tienen su infinitud por aquel, así también, la causa primera es la vida misma y la misma luz y, por ella, el efecto primero, a saber, la inteligencia, tiene la vida y la luz inteligible.

Y, de modo semejante, "las otras perfecciones proceden de la causa primera": cierto, primeramente "sobre el primer ser creado" que es "la inteligencia" y "a continuación sobre las otras realidades, mediante la inteligencia"; ya se entiendan estas otras realidades como almas intelectuales o como realidades espirituales.

XVII

[LA UNIDAD PROPORCIONAL DE LAS POTENCIAS]

138. *Toda potencia unificada es más infinita que la potencia multiplicada.*

139. Y esto sucede porque el infinito primero –que es la inteligencia– es cercano al uno-verdadero puro; por ello ha sucedido que en toda potencia próxima al uno-verdadero la infinitud es mayor que en una potencia lejana a él.

140. Esto es así porque cuando la potencia empieza a multiplicarse, se destruye su unidad; y cuando se destruye su unidad, entonces se destruye su infinitud; y solamente se destruye su infinitud cuando es dividida.

141. El significado de esto se halla en la potencia dividida; esta, cuanto más se articula y se unifica, tanto más se acrecienta, más intensa se hace y ejecuta operaciones admirables; y, cuanto más se parte y se divide, tanto más se aminora, se debilita y realiza operaciones más débiles.

142. Así pues, ya queda claro y evidente que la potencia, cuanto más se aproxima al uno-verdadero puro, más intensa se hace su unidad y, cuanto más intensa es su unidad, tanto más visible y manifiesta es su infinitud; y sus operaciones, son operaciones grandes, admirables y nobles.

[COMENTARIO]

330. Una vez que se ha demostrado, en la proposición precedente, que todas las potencias dependen de la primera potencia infinita, en esta proposición se demuestra consecuentemente de qué manera una potencia se aproxima más a la infinitud que otras. El autor lo expresa así [*138*]: "Toda potencia unificada es más infinita que una multiplicada". Esta proposición coincide con la XCV del libro de Proclo que dice así: "Toda potencia que existe más unificada es más infinita que la plurificada".

331. Por ambas partes se prueba de dos maneras: primeramente se prueba por la razón así [*139*]: como es evidente por la proposición citada [*129*], todas las potencias infinitas dependen del primer principio infinito que es la potencia de las potencias. Así pues, es necesario que cuanto más próxima esté la potencia a aquella potencia primera, tanto más participe de su infinitud. Es así que aquella primera potencia es esencialmente el uno. Luego, cuanto más unificada sea una realidad, tanto más capacidad infinita tendrá. Y por esto sucede que la potencia de la inteligencia –que es la primera entre las potencias causadas infinitas–, es sobremanera infinita, porque está más próxima al uno primero. En cambio, las capacidades que

son multiplicadas, están por eso mismo deficientes de unidad y, por esto, disminuye su poder [*140*].

332. El ejemplo de esto aparece en las potencias cognoscitivas: en efecto, la inteligencia que no se divide en muchas potencias es más eficaz en su conocimiento que el sentido que se diversifica en muchas potencias. Por esta misma razón, la potencia cognoscitiva de la inteligencia que no está dividida en sensitiva e intelectiva es más poderosa que la potencia cognoscitiva humana, tanto en el conocimiento de las realidades sensibles particulares como en el de las realidades inteligibles.

333. En segundo lugar, se prueba por la experiencia[1] [*141*]: en efecto, observamos en las realidades corporales que, cuando se congregan y se unen muchas fuerzas, se hace más intensa su potencia, de la que se consiguen "admirables operaciones"; como es evidente cuando muchos hombres arrastran una nave todos juntos, pero individualmente no pueden arrastrarla, ni siquiera la parte proporcional que les corresponde. Y "cuanto más de divide" la potencia de una realidad corporal, tanto más débil se hace y ejecuta las operaciones más pobres; toda una casa se calienta mediante un gran fuego congregado, cosa que no se podría hacer si el fuego se divide en las diversas partes de la casa.

334. Con estos dos argumentos, el autor pone fin a su objetivo [*142*], como es evidente en el texto.

---

[1] En el texto latino: *probatur per signum*.

XVIII

[CREACIÓN E INFORMACIÓN]

143. *Todas las realidades poseen su esencia por el ente primero; y todas las realidades vivientes son movidas por su esencia debido a la vida primera; y todas las realidades intelectivas poseen su ciencia debido a la inteligencia primera.*

144. Lo cual sucede porque si toda causa da algo a su efecto, entonces indudablemente el ente primero da el ser a todas sus realidades causadas.

145. De manera semejante, también la vida da movimiento a sus efectos: porque la vida es una procesión que dimana del ente primero, quieto, sempiterno; y es el movimiento primero.

146. Y, de manera semejante, la inteligencia otorga la ciencia a todos sus efectos.

147. Y esto sucede así porque toda ciencia verdadera es solamente inteligencia; la inteligencia es el primer cognoscente que existe[1]; y la inteligencia es la que derrama ciencia sobre todas las demás realidades cognoscentes.

148. Volvamos sobre el tema y digamos: que el ente primero está en reposo[2] y es causa de las causas y, si él mismo da el ser a todos, entonces él mismo les da el ser por creación. En cambio, la vida primera da la vida a las realidades que están por debajo de ella, pero no por el modo de creación, aunque sí por el modo de forma. Y, de manera semejante, la inteligencia no da a las realidades que están por debajo de ella la participación de la ciencia y de otras realidades a no ser por el modo de forma.

[COMENTARIO]

335. Una vez que el autor ha demostrado que todas las realidades dependen del principio primero en cuanto a su capacidad, ahora va a demostrar que también dependen del principio primero en cuanto a su naturaleza. Con este objeto, esgrime dos argumentos: primeramente demuestra la dependencia universal de las cosas respecto al principio primero en todo lo que hace referencia a la naturaleza y a la sustancia de ellas; en segundo lugar, demuestra el grado de acercamiento al principio primero del que dependen, como había afirmado sobre la dependencia de la capacidad; este

---

1 En el texto latino: *intelligentia est primum sciens quod est.*

2 En el texto latino: *quietus.*

segundo argumento lo desarrolla en la proposición XIX, que comienza [149]: "De entre las inteligencias".

336. En primer lugar, formula esta proposición [143]: "Todas las realidades poseen su esencia por el ente primero; y las realidades vivientes se mueven por su propia esencia debido a la vida primera".

337. Esto mismo se dice en la proposición CII del libro de Proclo con estas palabras: "Todos los entes, sean entes del modo que fuere, son limitados e ilimitados debido al primer ente; todos los vivientes son capaces de moverse a sí mismos debido a la vida primera; y, todas las realidades cognoscentes participan del conocimiento debido a la inteligencia primera". Y dice que "todas las realidades están compuestas de finito e infinito debido al ente primero", porque anteriormente [42] se ha dicho en la proposición IV: el ente creado está compuesto de finito e infinito [106-108].

338. Para la comprensión de esta proposición, ha de considerarse primordialmente que todos los grados de las realidades se reducen a tres, que son: ser, vivir y conocer. Esto es así porque cada una de las realidades puede considerarse desde tres puntos de vista: primero, en sí misma[3], y en este sentido le compete el ser; segundo, en cuanto que tiende hacia alguna otra cosa, y en este sentido le compete el moverse; tercero, en cuanto tiene en sí otra cosa, y, en este sentido, le conviene el conocer, porque, según esto, el conocimiento se realiza porque lo conocido está en el cognoscente no materialmente, sino formalmente.

339. De la misma manera que poseer algo en sí de manera formal, no de manera material –en lo cual tiene su razón de ser el conocimiento– es el modo más noble de poseer o de contener algo; así también, el moverse por sí mismo es el modo más noble de movilidad y precisamente en éste tiene su razón de ser la vida; pues llamamos vivientes a los seres que se mueven de cierta manera. Así pues, el ser –que es lo primero– es común a todas las cosas; pero no todas las cosas alcanzan la perfección de moverse a sí mismas; por lo tanto, no todas son vivientes, sino algunas; y estas son las más perfectas entre los entes.

Aún más, entre las cosas que son capaces de moverse o que mueven a otras, no todas se mueven en el modo propio del acto cognoscitivo, sino que se mueven por algún principio material, como sucede en las plantas; por esto, no todos los vivientes alcanzan el acto del conocimiento, sino solamente aquellos en los que el principio de movimiento es algo de la forma,

---

[3] En el texto latino: *secundum se.*

sin materia; en efecto, también los sentidos mismos son receptivos de especies sensibles sin materia, como se dice en II *De Anima*[4].

340. Segundo, hay que considerar que, en cada uno de los géneros, la causa es aquello que en dicho género es lo primero, y por éste todas las cosas que son propias de ese género se constituyen en él. Como, entre los cuerpos elementales, el fuego es el primer elemento caliente y todos participan de él la propiedad del calor. Por otro lado, en ningún orden de cosas se puede proceder hasta el infinito. Así pues, en el orden de los entes, es necesario que exista algún principio primero que dé el ser a todos. Esto es lo que el autor dice [*143*]: que "todas las cosas tienen su esencia por el ente primero [*144*].

341. De manera semejante, en el género de los vivientes, es necesario que exista algún primer principio, mediante el cual todos los vivientes posean la prerrogativa de vivir. Y, puesto que lo propio del viviente es que se mueva a sí mismo, por esto dice [*143*] que "todas las cosas vivas se mueven por propia esencia", esto es, son capaces de moverse a sí mismas, "debido a la vida primera". De ahí que en el libro de Proclo [CII] se diga: "Todos los seres vivientes se mueven a sí mismos, con la ayuda de la vida primera". Que el moverse a sí mismo proceda de la vida primera, lo prueba añadiendo [145]: porque "la vida es una procesión que dimana del ente primero, quieto, sempiterno".

342. Para la comprensión de esto ha de saberse que el hecho de que algo exista en sí mismo es anterior al moverse hacia otro; por lo tanto el moverse presupone el ser. Y si el ser mismo estuviera sujeto a movimiento, sería necesario, una vez más, presuponer algún principio de movimiento; y así sucesivamente, hasta llegar a algún ente inmóvil que fuera principio capaz de moverse a sí mismo y a todos. Esta es la vida primera. Por lo tanto, es evidente que en todos los vivientes la vida es una procesión que dimana de un determinado ente primero, quieto y sempiterno, o sea que no está sujeto a movimiento alguno.

343. También y de manera semejante, en el orden de los cognoscentes, es necesario que exista uno primero. Por otro lado, es evidente que, en el orden de perfección y de naturaleza, el conocimiento intelectivo es superior al sensitivo, porque es más inmaterial. De ahí que mediante la inteligencia juzgamos el conocimiento sensible como se juzga una cosa inferior mediante otra superior. Por otro lado, en el conocimiento intelectivo, está

---

[4] Aristóteles, *De An* II c12 424a18-19. Tomás de Aquino, *In II de An* lec24, n551.

claro que el razonamiento procede de principios por sí conocidos[5], los cuales pertenecen al intelecto[6]. Por lo tanto, la razón viene después del intelecto. Luego, en el orden de los seres cognoscentes, la inteligencia es lo primero; y, por esto, es necesario que "todas las cosas inteligibles", a saber, capaces de conocer, posean la "ciencia", esto es, el conocimiento "con la ayuda de la inteligencia primera" [*143*].

Por todo esto, también en el libro de Proclo [CII] se dice que "todas las realidades cognoscentes participan del conocimiento debido a la inteligencia primera". Y se señala la razón de esto [*146*]: porque "toda ciencia", en su raíz, "no es sino inteligencia"; pues la inteligencia es como una cumbre de todo conocimiento, como dice Proclo [CII]. Por lo tanto, "la inteligencia es la primera realidad cognoscente" y "que derrama" conocimiento "sobre" todas las realidades cognoscentes.

344. Pero, como se ha dicho anteriormente [65-67, 98, 286], según los Platónicos, el ente primero, que es la idea de ente, es algo superior a la vida primera, esto es, superior a la idea de la vida, y la vida primera es algo que está por encima de la primera inteligencia ideal. En cambio, según Dionisio [72-74, 99-100], el ente primero, la vida primera y la inteligencia primera son una e idéntica realidad: Dios. De ahí que también Aristóteles, en XII de *Met*[7], afirme que el principio primero es inteligencia y que su entender es vida; y conforme esto, todas las cosas tienen de él ser, vivir y entender.

345. En tercer lugar ha de considerarse que estas tres prerrogativas son producidas en las realidades de modo diverso; según los Platónicos, son producidas por diversos principios; según la doctrina de la fe y de Aristóteles, son producidas por un mismo principio.

Pues hay un doble modo de causar: uno es aquel modo por el que algo es producido contando con una realidad preexistente; y en este sentido se dice que una cosa es producida por información, pues lo que viene después se comporta a manera de forma respecto a aquello que ya existía; el otro es aquel modo por el que se causa algo sin haber presupuesto alguno; en este sentido se dice que algo es causado por creación.

---

[5] En el texto latino: *a principiis per se notis.*

[6] Para esta cuestión puede verse: Juan Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1999.

[7] Aristóteles, *Met* XII c7 1072b24. Tomás de Aquino, *In XII Met* lec8 n2539-2544.

346. Luego, ya que el entender presupone el vivir y el vivir presupone el ser, mas, por otro lado, el ser no presupone ninguna otra cosa, por esto el ente primero "da el ser a todas las cosas por el modo de creación" [*148*][8].

347. "En cambio, la vida primera", sea la que sea, no da el vivir por el modo de creación, sino "por el modo de forma", esto es, de información. Lo mismo ha de decirse de la inteligencia.

348. Y de aquí se sigue evidentemente que, cuando antes [32] dijo que la inteligencia era causa del alma, no pensaba que era causa de ella por creación, sino sólo por información, como se ha expuesto antes [79-85, 345].

---

[8] Asimismo lo expresa el Aquinate en *De Pot* q3 a1: "En el libro *De Causis* se dice que el ser es otorgado por creación, pero el vivir y las demás determinaciones se dan por información".

XIX

[DIVERSO GRADO DE APROXIMACIÓN AL PRINCIPIO PRIMERO]

149. *Entre las inteligencias hay una que es la inteligencia divina, puesto que recibe las perfecciones primeras que dimanan de la causa primera mediante una recepción numerosa; entre ellas hay una que es solamente inteligencia, puesto que sólo recibe las perfecciones primeras mediante la inteligencia. Entre las almas hay una que es el alma intelectual que depende directamente de la inteligencia; y, entre ellas, hay una que es solamente alma. Entre los cuerpos naturales hay uno que tiene alma, la cual gobierna al cuerpo y ejerce la dirección del mismo; y, entre ellos, los hay que son solamente cuerpos naturales, los cuales no tienen alma.*

150. Esto sucede así porque la inteligencia ni es toda intelectual, ni es toda animal, ni es toda corpórea; y solamente depende de la causa que es superior a ella, porque es completa e íntegra por ella; la cual, a su vez, depende de la causa que le es superior.

151. A saber: porque toda inteligencia depende solamente de las perfecciones de la causa primera, porque, por ellas, es principalmente inteligencia completa, íntegra. Ella misma puede recibir perfecciones procedentes de la causa primera y depender de ellas para hacer más intensa su unidad.

152. De modo semejante toda alma depende de la inteligencia solamente porque por ella es completa, íntegra; y se hace más intensamente semejante a la inteligencia, en cuanto depende de la inteligencia y es completa por la inteligencia.

153. Semejantemente, todo cuerpo natural tiene solamente alma porque por ella es completo, íntegro, cuasi racional.

154. Los restantes órdenes intelectuales están constituidos de acuerdo con esta disposición.

[COMENTARIO]

394. Una vez que ha demostrado en la proposición anterior que todas las cosas dependen del principio primero en cuanto a su naturaleza, aquí [149] el autor demuestra cómo algunas realidades se aproximan de diverso modo a ese primer principio en consonancia con la participación en la perfección natural; lo expone en esta proposición: "Entre las inteligencias hay una que es la inteligencia divina, puesto que ella recibe las perfecciones primeras que dimanan de la causa primera, con una recepción numerosa; y de entre ellas existe una que es inteligencia solamente, porque sólo recibe las perfecciones primeras, mediante la inteligencia. Entre las almas existe una que es el alma intelectiva: es la que depende directamente de la inteligencia; y de entre ellas hay una que es solamente alma. Entre los cuerpos naturales

existe uno que tiene alma que lo gobierna y ejercita la dirección sobre el mismo; y entre ellos los hay que son solamente cuerpos naturales, los cuales no tienen alma".

350. Esta proposición se encuentra en el libro de Proclo, concretamente es la proposición CXI, redactada con estas palabras: "De entre toda la serie, esto es, de entre todo el orden intelectual, sin duda, unas son inteligencias divinas, puesto que reciben las derivaciones de los dioses, esto es, las participaciones de los dioses; en cambio, otras son solamente inteligencias; y, de entre todo orden, esto es, de entre toda la serie propia de seres vivientes, sin duda, unas almas son almas intelectuales que dependen de las propias inteligencias, en cambio otras son solamente almas; de entre toda la naturaleza corporal, sin duda, unos cuerpos poseen almas que destacan en lo alto, en cambio otros son simplemente naturalezas libres de la presencia de las almas".

351. Para evidenciar esto, hay que saber que, según los Platónicos, se encuentran cuatro órdenes en las realidades:

El primero era el orden de los dioses, esto es, de las formas ideales entre las que se establecía una jerarquía en cuanto al orden de la universalidad de las formas, como se ha dicho anteriormente [65-66].

Bajo este orden se encuentra el orden de las inteligencias separadas.

Después está el orden de las almas.

Y, bajo este, se encuentra el orden de los cuerpos.

Estos tres órdenes inferiores son tomados en relación con los tres grados que han sido tratados en la proposición precedente [*143*; 338]. En efecto, los cuerpos participan sólo del ser; en cambio, las almas, en cuanto a su propia naturaleza, participan del ser y del vivir; por otro lado, las inteligencias participan del ser, del vivir y del conocer.

352. La causalidad de estos grados pertenece al orden divino: bien se pongan muchos dioses ordenados bajo uno, como dicen los Platónicos; o bien se ponga un solo Dios, que tiene en sí toda realidad, como decimos nosotros; en efecto, la universalidad de la acción causal es una propiedad divina.

Además, puesto que estos órdenes dimanan del uno primero, poseen una determinada continuidad entre sí, de suerte que el orden de los cuerpos tiene contacto con el orden de las almas; el orden de las almas tiene contacto con el orden de las inteligencias, que, a su vez, contacta con el orden divino.

Y siempre que los diversos órdenes se unen subordinándose entre sí, es necesario que el que está en lo más alto de un orden inferior, debido a su proximidad con el orden superior, participe algo de la perfección del superior.

Y esto lo observamos en las realidades naturales; en efecto, algunos animales participan de cierta semejanza con los seres racionales; también algunas plantas son participantes, en algún modo, de la distinción de sexo que es específica del género de los animales. De ahí que también Dionisio en el cap. VII *De Divinis Nominibus*[1] diga que, a causa de la sabiduría divina, "los extremos de las realidades primeras" están unidos "a los principios de las segundas".

353. Así pues, aquellos que son supremos en el orden de las inteligencias o de los intelectos dependen de Dios de manera más próxima, mediante una participación más perfecta; participan más de sus perfecciones y de la causalidad universal de Él mismo; por esto se denominan inteligencias divinas o intelectos divinos. Lo mismo dice Dionisio: los ángeles supremos están como situados "en los vestíbulos" de la Divinidad.

En cambio, las inteligencias inferiores, que no alcanzan y gozan de tan excelente participación de la semejanza divina, son inteligencias solamente, las cuales no poseen aquella divina dignidad [*150-151*].

354. La misma disposición se encuentra en las almas en relación con las inteligencias; en efecto, las almas supremas son intelectuales, puesto que están cercanas al orden de las inteligencias; pero las otras almas inferiores no son intelectuales, sino que tienen sólo lo que es propio del alma: la facultad de dar vida, como está sobremanera claro en las almas de los animales y de las plantas [*152*].

355. La misma disposición se halla en el orden de los cuerpos en relación con las almas: en efecto, los cuerpos más nobles que están constituidos por una esencia más perfecta, son animados; en cambio, los otros cuerpos son inanimados [*153*].

356. La misma explicación hay que dar en todos los otros órdenes en los que se dividen los órdenes generales citados: porque tanto en los cuerpos, como en las almas y en las inteligencias hay órdenes diversos.

---

[1] *De Divinis Nominibus*, *c7* §3 (MG III, 872B).

XX

[EL MODO DEL GOBIERNO UNIVERSAL DE LA CAUSA PRIMERA]

155. *La causa primera gobierna todas las realidades creadas sin mezclarse con ellas.*

156. Y esto sucede porque el gobierno no debilita su unidad que trasciende toda realidad; ni la destruye; ni la esencia de su unidad, separada de las realidades, impide gobernarlas.

157. Y esto sucede, porque la causa primera es estable, subsistente con una unidad siempre pura; ella gobierna las realidades creadas y derrama sobre ellas la potencia de la vida y las perfecciones según la potencia de esas realidades receptoras y según sus posibilidades. Pues la bondad primera derrama bondades sobre todas las realidades mediante una sola efusión; pero cada una de las realidades recibe esa efusión según su potencia y según su propio ser.

158. La bondad primera solamente derrama de un modo único las bondades sobre todas las realidades, porque es bondad solamente por su propio ser, por su ente y por su potencia[1], de manera que es bondad; pero bondad, potencia y ente son una sola cosa. Por lo tanto, como el ente primero y la bondad son una sola cosa, ocurre que él derrama las bondades sobre las realidades con una efusión general y única.

Las bondades y los dones se diversifican con el concurso del receptor.

Esto sucede porque las realidades receptoras de bondades no las reciben de igual modo; sí, ciertamente, unas realidades reciben más, otros menos; esto es así debido a la magnitud de su generosidad.

159. Volvamos al punto de partida y digamos: entre todo agente que obra solamente por su propio ser, de un lado, y lo hecho por él, de otro lado, no existe prolongador ni intermediario[2].

Y no existe prolongador entre el agente y lo hecho, a no ser que haya una adicción sobre el ser, a saber, cuando entre el agente y lo hecho media un instrumento; pero entonces el agente no obra por su propio ser, y hay composición.

Por lo cual, el receptor recibe mediante una prolongación que existiría entre él mismo y su agente; y entonces el agente está separado de su acto.

160. Ahora bien, el agente en el que no hay en absoluto un prolongador entre él y su acto es un agente verdadero, un gobernante verdadero, que hace las cosas con un fin esplendoroso; y, después de él no es posible que exista otro esplendor, y gobierna las acciones como último gobernante.

161. Y esto sucede porque gobierna las realidades del modo que opera y solamente obra por su ente; luego, su ente será su gobierno. Por esto sucede que gobierna y obra por el supremo esplendor y por el más alto gobierno que ni está disgregado ni torcido; y las operaciones y el gobierno solamente se diversifican por las causas primeras según el mérito del receptor.

---

1 En el texto latino quedan el *esse* y el *ens* distinguidos: *per suum esse et suum ens et suam virtutem.*

2 En el texto latino: *non est continuator neque res alia media.*

[COMENTARIO]

357. Una vez que se ha demostrado cómo las realidades inferiores dependen de las superiores, aquí [*155*] el autor demuestra cómo las realidades superiores ejercitan su influencia sobre las inferiores mediante su gobierno. Y en torno a esto, desarrolla dos puntos: primero, trata del gobierno universal de la causa primera; en segundo lugar, trata del gobierno de la inteligencia, en la proposición XXII que comienza [*172*]: "Toda inteligencia divina".

358. En torno al primer punto, desarrolla dos aspectos; primero, demuestra el carácter del gobierno universal de la causa primera; en segundo lugar, demuestra la idoneidad de Dios para gobernar, en la proposición XXI que comienza [*162*]: "Primeramente es rico".

359. En cuanto al primer punto, el autor formula la proposición siguiente [*155*]: "La causa primera gobierna todas las realidades creadas, sin mezclarse con ellas"[3]. Para la aclaración de la proposición, hay que pensar que en el gobierno humano sucede esto: quien tiene el cuidado del gobierno de muchos hombres es necesario que en vez de estar volcado al gobierno de sí mismo se dedique a los demás; en cambio, quien está libre de la preocupación del gobierno de otros, puede conservar mejor la uniformidad en sí mismo.

Por esto, también los filósofos Epicúreos, para conservar la tranquilidad y la inalterabilidad divina, afirmaron que los dioses no se preocupaban de gobierno alguno, sino que estaban ociosos y despreocupados para, de esta forma, aparentar ser más felices.

360. Y así, en esta proposición se aduce contra esto que, en la causa primera, estas dos funciones: el gobierno universal de las cosas y la suma unidad, por la que Dios se halla sobre todo, no se contradicen ni se obstaculizan entre sí. Por ello, inmediatamente al principio de la exposición [*156*] se dice: "Esto sucede porque el gobierno no debilita la unidad de este que

---

[3] También en *STh I* q3 a8 afirma el Aquinate: "Se dice que la causa primera rige todas las cosas sin mezclarse con ellas". O en *De Pot* q7 a2 ad6: "Eso es herético y va contra lo que dice aquel filósofo que en el libro *De causis* afirma que la causa primera rige todas las cosas sin mezclarse con ellas".

trasciende sobre toda realidad, ni la destruye"; a saber, porque no se deroga la unidad divina por el gobierno universal, ni en su totalidad, ni en parte. Y, al revés, añade: "La esencia de su unidad, separada de las realidades, no le impide gobernarlas".

361. Todo esto está escrito en la proposición CXXII del libro de Proclo con estas palabras: "Todo lo divino es providente con las realidades segundas y está completamente liberado de las realidades de las que es providente, puesto que ni por su providencia pierde su excelencia pura y unitaria, ni extermina la providencia destruyendo su unidad".

362. Para la aclaración de esta proposición, se nos ofrecen tres puntos: primero [*157*] se demuestra el modo diverso de recibir las influencias de la causa primera por parte de las realidades receptoras; en segundo lugar, se demuestra la unidad de la causa primera que ejerce su influencia, en el pasaje que comienza [*158*]: "Y la bondad primera"; en tercer lugar, de estas dos proposiciones se deduce su propósito, a saber, que el gobierno de la causa primera se mantiene sin mezclarse con las realidades, en el pasaje que empieza [*159*]: "Volvamos al tema y digamos".

363. En primer lugar, pues, afirma que todas las perfecciones que se encuentran en las cosas nacen de la causa primera y que cada una de las cosas recibe esas bondades "en el modo" y según la propiedad de su sustancia y de su potencia[4]. Existen, pues, naturalezas y potencias diversas en las diversas realidades. Esta es la razón por la que, aunque la causa primera actúe sobre todas las cosas con un solo influjo, sin embargo, la influencia de la causa primera es recibida de diversos modos en las diversas cosas. Un ejemplo de esto aparece claramente en la luz: ésta, sin duda, procede de un cuerpo luminoso de un único modo, pero, según que lo diversos rayos atraviesen diversos cristales de diversos colores, presentarán diversa tonalidad.

364. Después [*158*] demuestra el autor que la causa primera actúa sobre todas las cosas con un solo influjo. En efecto, ejercita la influencia sobre las cosas conforme a la índole del bien; pues posee una bondad benefactora, esto es, una bondad que es el principio de la bondad en todas las cosas[5]. Ahora bien, "la bondad" de la causa primera es *su propio ser* y su esencia, porque la causa primera es la esencia misma de la bondad. Por lo tanto,

---

4 En el texto latino: *virtutis*.

5 Así también en *STh I* q5 a1 ad2: "El bien se dice por información del ente, como se lee en el comentario al libro *De causis*". La misma frase en *De Ver* q21 a1 ad7.

puesto que su esencia es sobremanera una, en cuanto que el principio primero es por naturaleza el uno y el bien, es lógico que la causa primera, en cuanto está de su parte, obre sobre las realidades y ejerza la influencia sobre ellas de un solo modo. Pero las realidades "reciben" de diverso modo su influencia: "unas más y otras menos"; cada una según lo suyo propio.

365. A continuación [*159*] de las premisas saca la conclusión de que la causa primera no se mezcla con las restantes realidades. La comprensión de esta conclusión puede ser más perfecta si leemos las palabras que están en el comentario de Proclo [CXXII], que dice así: "Luego, los seres providentes", a saber, los dioses, "no mantienen ordenación alguna hacia las realidades que reciben su providencia[6]. En efecto, hacen buenas a todas las cosas por el ser que ellos son. Y todo el que opera por su ser propio, obra sin establecer ordenación alguna. Pues la ordenación es una añadidura al ser y, por esto, está fuera de su naturaleza". Llama ordenación[7] a una cierta disposición a través de la cual el agente se adapta o se hace proporcionado al paciente o receptor. Quien obra de este modo sobre diversas realidades, es necesario que posea diversas disposiciones con las que se adapte a las diversas cosas. Pero, según esto, una determinada multiplicidad sobreviene a una realidad de este tipo; ya que obra de modo diverso sobre diversas realidades, según las diversas disposiciones que están al margen de su propia naturaleza o esencia, que es una. Un agente de esta clase, por sus diversas disposiciones, se mezclaría con las realidades sobre las que actúa, en cuanto que se adapta a ellas.

366. Pero la causa primera actúa por su propio ser, como se ha probado [*158*]; por lo tanto no actúa mediante ordenación alguna o con una disposición añadida mediante la cual se adapte o se mezcle con las realidades. La ordenación de este tipo se llama aquí [*159*] *prolongador* o intermediario, porque el agente, mediante esta disposición u ordenación, se adapta al receptor y, en cierto modo, está en el medio, entre la esencia del agente y el propio paciente.

Así pues, ya que la causa primera es agente por su propio ser, es necesario que gobierne las realidades de un modo único: en efecto gobierna las realidades del mismo modo que actúa [*161*].

---

6 Recoge y eleva aquí Santo Tomás el valor que Proclo otorga a la providencia o *prónoia*, connatural a lo divino y llena de bondad, poder y conocimiento: el Aquinate la inserta en el orden de la creación propiamente dicha.

7 En el texto latino: *habitudinem*.

367. Por lo tanto, es evidente que su gobierno es el mejor y el más espléndido: pues cualquier regidor de muchedumbres intenta guiar en unidad a los muchos que gobierna. Esto se encuentra en grado sumo en el gobierno divino: es uno por naturaleza y no se diversifica en los efectos, a no ser según la diversidad –como si fueran los diversos méritos– de sus súbditos.

XXI

[SUFICIENCIA DE DIOS PARA GOBERNAR POR SU PROPIA ABUNDANCIA]

162. *El primer principio es rico por sí mismo; y no existe nadie más rico que él.*

163. La significación de esto está en su unidad; no es que su unidad esté esparcida en él mismo; ciertamente su unidad es unidad pura, ya que es simple, en el confín de la simplicidad.

164. Si alguien quiere saber que la causa primera es rica, examine las realidades compuestas y analícelas con una investigación profunda. Encontrará que toda realidad compuesta es disminuida, que necesita o de las realidades de que está compuesta o de alguna otra realidad. En cambio, la realidad simple que ese identifica con la bondad es una; y su unidad es bondad; y su bondad es una sola realidad.

165. Es extremadamente rica aquella realidad que ejerce su influencia sobre las otras, pero no ejerce influjo sobre sí misma en alguno de los modos. En cambio, las demás realidades inteligibles o corpóreas no son ricas por sí mismas; más aún, necesitan del uno-verdadero que derrame sobre ellas las bondades y todas las gracias.

[COMENTARIO]

368. Una vez que el autor asignó el modo del gobierno divino, aquí [*162*] demuestra la suficiencia de Dios para gobernar; esta proposición está presentada bajo un doble aspecto: primero se demuestra la suficiencia de Dios por su riqueza; en segundo lugar, por su extrema excelencia. Este segundo aspecto es tratado en el pasaje que comienza [*166*]: "La causa primera". En efecto, dos dotes o cualidades son necesarias al gobernante; primera, que tenga abundancia de bienes, con los que pueda proveer a sus súbditos; de ahí que Dionisio, en el cap. XII *De Divinis Nominibus*[1] diga que "el dominio es toda posesión perfecta de las cosas buenas y hermosas" y el gobierno "es toda distribución del fin, de la ley y del orden".

369. Para demostrar que en Dios hay suficiencia abundante, formula el autor la proposición siguiente [*162*]: "El primer principio es rico por sí mismo y y no existe nadie más rico que él".

---

1 *De Divinis Nominibus*, c12 §2 (MG III, 969B).

Para aclarar esta proposición, considérese la proposición CXXVII de Proclo; es esta: "Todo lo divino es simple de manera primaria y en sumo grado; y, por esto, autosuficiente en sumo grado".

370. Prueba, pues, que Dios es de manera primordial y en sumo grado simple, debido a su unidad; pues Dios es en gran manera uno, ya que es la unidad primera, como también es la bondad primera; y la simplicidad pertenece al rango de la unidad. En efecto, se dice que es simple porque es uno no formado de muchas partes. Por lo tanto, en la medida en que Dios es de manera primordial y en sumo grado uno, es también de manera primordial y en gran manera simple.

371. Partiendo de esta tesis, Proclo sigue adelante para demostrar la segunda parte de su proposición: que Dios es en sumo grado suficiente por sí mismo, porque su suficiencia se sigue directamente de la simplicidad. Pues todo lo compuesto necesita de multiplicidad de partes, de las que está constituida su unidad. Y no solamente necesita de aquellos elementos de los que se compone, como de sus partes, sino también tiene necesidad de otra cosa que produzca y conserve su composición, como es evidente en los cuerpos mixtos. En efecto, las diversas partes solamente forman una unidad mediante alguna causa que las una. Así pues, consecuentemente, puesto que Dios es de modo primordial y en sumo grado simple –ya que tiene toda su bondad en la unidad perfectísima–, se sigue que Dios es de manera primordial y en sumo grado suficiente por sí mismo.

372. Pero el autor del libro que comentamos pasa por alto la primera parte de la proposición que versa sobre la simplicidad –como dándola por supuesta– y habla solamente de autosuficiencia –palabra que viene significada por el autor con el nombre de riqueza–. Y si en la proposición de Proclo se dice que Dios es autosuficiente, el autor lo expresa solamente diciendo que "es rico por sí mismo": pues en cualquier género es primer principio lo que es por sí mismo, puesto que lo que es por sí, precede a lo que es por otro. Lo que en la proposición de Proclo se dice que es "auto-suficiente en sumo grado", en este libro se dice que "no existe nadie más rico que él", o sea, es más rico que todas las otras realidades.

373. La prueba de la tesis es la misma para ambas proposiciones. En efecto, dice que "la unidad" divina, "en cuanto que no es dispersa" en muchas partes sino que "es unidad pura", "significa" a Dios que está "en el confín de la simplicidad", o sea, es en sumo grado "simple".

374. Partiendo de esto, el autor prueba [*164*] además que Dios es en sumo grado autosuficiente, debido a la indigencia que encontramos en las realidades compuestas, como ya se ha dicho [371].

375. Pero ya que con el nombre de riquezas no sólo se entiende la suficiencia, sino también una abundancia capaz de redundar en beneficio de otros, para demostrar que Dios es rico, habla de la efusión de su bondad sobre las cosas [*165*]: porque, debido a la abundancia de su bondad, ejerce la influencia sobre las otras realidades, pero nada existe que influya sobre Él. "En cambio", todas las otras "realidades" ya sean "inteligibles", como las inteligencias y las almas, ya sean corpóreas, "no son ricas por sí mismas", como si tuvieran por sí mismas la abundancia de la bondad, sino que "necesitan" participar de la bondad del primer principio, verdaderamente uno, que ejerce gratis su influencia sobre las cosas; sin que haya algo que le incremente todas sus "bondades" y perfecciones.

XXII

[SUFICIENCIA DE DIOS PARA GOBERNAR POR SU EXCELENCIA]

166. *La causa primera es superior a todo nombre con el que es nombrada; porque no le son propios ni la carencia ni el mero complemento.*

167. Porque lo carente es no-completo y no puede llevar a cabo una operación completa, cuando esta mermado. Tampoco lo que es completo entre nosotros, aunque sea suficiente por sí mismo, puede crear alguna otra cosa ni ejercer, por sí mismo, sobre otro su influencia.

168. Si esto es así entre nosotros, entonces afirmamos que el primer principio no es mermado ni completo solamente; pero es ciertamente supra-completo.

169. Y ello es así porque crea las realidades y derrama bondades sobre ellas, con efusión completa, puesto que es la bondad que no tiene fin ni dimensiones.

170. Por lo tanto, la bondad primera llena todas las generaciones[1] de sus bondades; pero toda generación solamente participa de esa bondad en la medida de su capacidad.

171. Por consiguiente, se ha demostrado y ha quedado claro que la causa primera es superior a todo nombre que es impuesto por nosotros; es superior y más elevada que todo nombre.

[COMENTARIO]

376. Demostrada la abundancia de la bondad divina para gobernar, ahora demuestra su excelencia, al decir [*166*]: "La causa primera es superior a todo nombre con el que es nombrada"[2]. Para la comprensión de esta proposición hay que tener en cuenta que lo que aquí se dice en una sola frase, Proclo hace distinción de eso mismo en diversos puntos de su libro, aunque sea una sola frase; su proposición, la CXV, es esta: "Todo Dios es supersustancial, supervital y superintelectual".

377. Proclo prueba esta tesis de dos maneras: primero con una prueba general que es esta: Dios es la unidad perfecta por sí mismo. Pero cada una de las otras realidades que son inferiores a Dios no es la unidad misma, sino que es algo que participa de la unidad. Así pues, es evidente que Dios es superior a todas las realidades de este tipo.

---

1 Se traduce aquí *sæcula* por generaciones, que era la unidad del tiempo humano histórico.

2 En *De Ver* q2 a1 ad3 se lee: "Dios está por encima de todo nombre que imponemos, como se dice en el libro *De causis*".

En segundo lugar, prueba su tesis con un argumento específico: no es propio de la sustancia identificarse con el ser, con el ser sustancia y con el ser uno[3], aunque cualquier sustancia subsistente participa del ser y del uno. Luego se concluye que Dios, que es uno y ente por esencia, está por encima de la sustancia y, consecuentemente, por encima de la vida y de la inteligencia, las cuales presuponen la sustancia, como es evidente también en el libro que comentamos, concretamente en la proposición XVIII aducida anteriormente [*143*; 338].

378. Pero, dado que el autor de este libro nos ha presentado sólo la prueba en general, se ha limitado a razonar la prueba general. Entre todas las realidades que son inferiores a la causa primera, hay unas dotadas de una existencia perfecta o completa, y otras dotadas de una existencia imperfecta o disminuida; parece que las perfectas son las que subsisten por sí en la naturaleza y son significadas por nosotros con nombres concretos, como hombre, sabio y semejantes; en cambio, imperfectas son las que no subsisten por sí como formas, v. gr. humanidad, sabiduría y semejantes; estas son significadas entre nosotros con nombres abstractos.

379. Entre estas dos clases existe esta diferencia: lo que no es completo, no puede realizar una operación perfecta; pues no calienta el calor, sino la cosa caliente; no sabe la sabiduría, sino el sabio. En cambio, lo que es completo entre nosotros, aunque sea subsistente por sí, es autosuficiente en cierto modo, justo porque no necesita de otra realidad como sujeto en la que fundarse; sin embargo, puesto que la forma –que es principio de acción– es en él limitada y participada, no puede obrar por creación o por influjo [*167*], como obra lo que es completamente forma; puesto que lo que es completamente forma, participando en ella, produce por su propia y completa esencia las otras realidades.

380. "Puesto que entre nosotros sucede así" en las realidades que son mermadas y concretas, se sigue que Dios no es ni carente ni simplemente completo, es supercompleto [*168*]. En efecto, Dios no está privado de acción, como las realidades mermadas, y obra como creador e influyente; cosa que no son capaces de hacer las realidades que entre nosotros son completas.

Por esto el autor añade [*169*]: "Él mismo es quien crea las realidades y derrama sobre ellas las bondades con una efusión completa". Sucede esto porque él "es la bondad" subsistente "que no tiene límite", esto es, no es una

---

[3] En el texto latino: *substantiae non est idem esse et substantiam esse et unum esse.*

bondad limitada a una naturaleza incorpórea que participa, como es la bondad de la inteligencia; ni Él tiene "dimensiones" por las que se vea limitado, como ocurre en la bondad corporal.

381. A partir de todo esto, el autor concluye [*170*] que, como la causa primera es la misma bondad ilimitada, se sigue que ella es la misma bondad y que llena todas las generaciones[4], esto es, todas las distinciones de las realidades y los tiempos, con sus bondades; aunque no todas las realidades reciban del mismo modo y por igual su bondad, sino "según el modo de su capacidad", como se ha expuesto anteriormente [*157*; 363] en la proposición XX.

382. Luego toda la fuerza de esta argumentación se reduce a lo que Proclo toca brevemente, a saber, que Dios es la unidad misma, la cual no es algo unido, como las realidades completas que existen entre nosotros; y sin embargo es una unidad perfecta; las realidades mermadas, esto es, las formas no subsistentes que hay entre nosotros, faltan en Él.

383. De esto se saca otra conclusión (*171*): que la causa primera es más elevada "que todo nombre que es impuesto por nosotros", porque todo nombre impuesto por nosotros o significa con la modalidad del participante completo, como los nombres concretos, o significa con la modalidad de lo que es carente y es una parte formal, como los nombres abstractos. Por lo tanto, ningún nombre, impuesto por nosotros, es digno de la excelencia divina.

---

[4] La palabra *sæcula* traducía el griego *aiônes*. Y a su vez *aiôn* era traducido también por *ævum* y *æternitas*. En singular es como un tiempo o, en sentido temporal humano, una generación; en plural, en cambio, amplía el curso temporal. El litúrgico *per omnia sæcula sæculorum* se traduce normalmente *por todos los siglos de los siglos*, o sea, eternamente. En su comentario al *De Divinis Nominibus* (5 lec1), Santo Tomás observa: "Se dice que el *sæculum* es la medida de la duración de una cosa cualquiera. De ahí que un *sæculum* es el tiempo que una generación de hombres puede durar, o el tiempo que la memoria de los hechos humanos suele perdurar en comunidad; de ahí que el espacio de mil años sea llamado *sæculum* por algunos". Asimismo en *Ad Hebr* (1 lect1) comenta el Aquinate: "Se llama *sæculum* el espacio de la cosa temporal. De modo que *sæcula* son las sucesiones de los tiempos; pues Dios no hizo solamente los tiempos sempiternos, según dijeron algunos filósofos, a saber: que sólo hizo lo sempiterno y los ángeles crearon lo temporal; porque también hizo las cosas temporales que ahí llama *sæcula* por metonimia".

XXIII

[EL GOBIERNO DE LA CAUSA SEGUNDA QUE ES LA INTELIGENCIA]

172. *Toda inteligencia divina conoce las realidades porque es inteligencia; y las gobierna porque es divina.*

173. Y esto sucede porque lo propio de la inteligencia es el conocimiento, y no es su complemento e integridad a no ser en cuanto que es cognoscente. Luego Dios bendito y sublime es regente, puesto que Él llena las realidades con sus bondades; y la inteligencia es el primer efecto y es el más semejante a Dios sublime, y por ello gobierna las realidades que están bajo ella. De la misma manera que Dios bendito y excelso derrama bondades sobre las realidades, de igual modo la inteligencia derrama conocimiento sobre las realidades que están bajo ella.

174. Pero, aunque la inteligencia gobierne las realidades que están bajo ella, sin embargo Dios bendito y sublime precede a la inteligencia en el gobierno y rige las realidades con un gobierno más sublime y de un orden más alto que el gobierno de la inteligencia, puesto que es el gobierno de Dios el que entrega el gobierno a la inteligencia.

175. Esto significa que las realidades que reciben el gobierno de la inteligencia reciben el gobierno del creador de la inteligencia; y esto sucede porque ninguna de las realidades escapa de su gobierno, ya que desea que se cumpla que todas las realidades a la vez reciban su bondad. Y esto sucede porque toda realidad desea la inteligencia y desea recibirla; todas las realidades desean la bondad que dimana del primer principio y desean recibirla con ansia enorme. De esto no hay quien tenga duda.

[COMENTARIO]

384. Después de haber expuesto el modo del gobierno divino y una vez que el autor demostró la suficiencia de Dios para gobernar, aquí [*172*] trata del gobierno de la causa segunda, o sea, la inteligencia; sin duda, este gobierno se realiza por la capacidad de la causa primera. Formula esta proposición: "Toda inteligencia divina conoce las realidades porque es inteligencia y las gobierna porque es divina". Parecida proposición se encuentra en el libro de Proclo, la CXXXIV, expresada con estas palabras: "Toda inteligencia divina conoce en cuanto que es inteligencia; y, por otro lado, es providente en cuanto que es divina".

385. Para aclarar esta proposición, hay que considerar que anteriormente en la proposición XIX [*149*] se ha dicho que de entre las inteligencias, las hay divinas y no divinas. Sin duda, las inteligencias supremas o inteligencias divinas son definidas por la abundante participación de la bondad di-

vina según su proximidad a Dios. Pues lo que participa abundantemente de las propiedades de alguna realidad, se asemeja a ella no sólo en la forma, sino también en la acción; esto es evidente, por ejemplo, en las realidades que son iluminadas por el sol; unas participan de la luz solar sólo para ser vistas; otras, en cambio, participan de la luz para iluminar a otras realidades –como es evidente en la luna–, y esto constituye la acción propia del sol.

386. Pero, dado que la forma es principio de acción, es necesario que todo aquello que adquiere su acción de la participación abundante de la efusión de un agente superior, posea dos acciones; una, según la propia forma; otra, según la forma participada del agente superior; como un cuchillo ardiente, según la forma propia, corta; en cuanto que está ardiente, quema. Así pues, cada una de las inteligencias supremas –que se llaman divinas–, posee una doble acción: una, en cuanto que participa abundantemente de la bondad divina; y otra, según su propia naturaleza.

387. Ahora bien, es propio de la inteligencia [*173*], en cuanto tal, conocer las realidades y, por esto, la inteligencia divina, en cuanto que es inteligencia, es conocedora de las realidades. En cambio, es propio de Dios, que es la misma esencia de la bondad, comunicarse a las otras realidades. En efecto, observamos que cada realidad en cuanto que es perfecta y ente en acto, comunica su semejanza a otras realidades. Por lo tanto, lo que es esencialmente acto y bondad, o sea, Dios, comunica esencial y primordialmente su bondad a las realidades. Esto pertenece al gobierno suyo; en efecto, es propio del gobernante llevar a los gobernados a su fin debido, que es el bien. Así pues, la inteligencia divina, en cuanto que participa abundantemente de la bondad divina, es gobernadora de las realidades.

388. Por otra parte, es evidente [*174*] que quien realiza una acción según la forma propia y natural, la realiza más intensamente y con más perfección que el que la realiza por participación en la capacidad de un agente superior; como el fuego calienta más intensamente que un cuerpo ardiente; y el sol ilumina más que la luna. Así pues, es evidente que el gobierno de Dios, que es su acción propia conforme a su bondad esencial, sea más elevado y más eficaz que el gobierno de la inteligencia, que le compete por participación de la bondad divina.

389. Por esto [*175*] es que el gobierno de la causa primera, que procede de la esencia de la bondad, se extiende a todas las realidades. La señal de esto se observa en que todas las realidades desean el bien, tendiendo a él mediante el apetito: sea el intelectual, sea el animal, sea el natural. En cambio, el gobierno de la inteligencia, que le es específicamente propio, no se

extiende a todas las realidades; en efecto, no difunde la bondad intelectual sobre todas las realidades, sino solamente sobre aquellas que han sido creadas para conocer intelectivamente. Por lo tanto, tampoco todas las realidades tienden al bien intelectual, sino que todas tienden el bien en sentido absoluto.

XXIV

[EL GOBIERNO DIVINO ES PARTICIPADO DE DIVERSOS MODOS POR LAS COSAS]

176. *La causa primera está presente en todas las realidades conforme a una sola disposición; sin embargo, todas las realidades no están presentes en la causa primera conforme a una sola disposición.*

177. Y esto sucede porque, aunque la causa primera esté presente en todas las realidades, sin embargo, cada realidad la recibe en la medida de su potencia.

178. Y esto es así porque entre las realidades las hay que reciben la causa primera con una única recepción; otras con una recepción multiplicada; otras con una recepción eterna; otras, con una recepción temporal; y de entre estas, las hay que reciben la causa primera con una recepción espiritual, y otras con una recepción corporal.

179. Sin duda la diversidad receptiva no procede de la causa primera, sino de la realidad receptora. Y esto sucede porque el receptor se diversifica; precisamente por esto, lo recibido es diversificado. El que ejerce la influencia, que existe, que es uno y no diverso, derrama las bondades sobre todas las realidades por igual; en efecto, la bondad, que dimana de la causa primera, derrama bondades por igual sobre todas las realidades. Por consiguiente, las realidades son la causa de la diversidad que hay en la efusión de la bondad sobre ellas. Luego, lejos de toda duda, no todas las realidades son encontradas en la causa primera conforme a un modo único. Ya se ha demostrado que la causa primera se encuentra en todas las realidades conforme a un modo único y que todas las realidades no son encontradas en ella conforme a un modo único.

180. Luego, según el modo de proximidad a la causa primera y según el modo por el que la realidad puede recibir la causa primera, así –según su potencia–, puede recibir lo que de ella dimana y deleitarse en ella. Esto sucede porque la realidad no recibe de la causa primera y no se deleita en ella a no ser en la medida de su ser. Y no entiendo por ser, sino el conocimiento: en efecto, recibe de ella y se deleita en ella, –como hemos demostrado–, según el modo por el que la realidad conoce la causa primera y según aquella potencia.

[COMENTARIO]

390. Después de haber demostrado el autor el modo del gobierno divino y su suficiencia para gobernar, aquí [176] comienza a demostrar cómo el gobierno divino es participado de modo divino por las diversas realidades. En primer lugar, expone la proposición en términos generales; en segundo lugar, prosigue el tema de manera particular sobre la diversidad de reali-

dades que están sometidas al gobierno divino, en la proposición XXV, que comienza [*181*]: "Las sustancias unidas".

391. En torno al primer punto, formula esta proposición [*176*]: "La causa primera está presente en todas las realidades según una sola disposición; sin embargo, todas las realidades no están presentes en la causa primera según una sola disposición"[1].

Para evidenciar esto debemos considerar que una realidad está en otra de dos modos: realmente; o según la relación de acción y pasión. Así pues, según el primer modo, se dirá que todas las realidades están presentes en la causa primera según un único modo; porque lo que está en la causa primera es una y la misma realidad, o sea, la potencia divina. Pues los efectos están virtualmente en su causa. En cambio, la causa primera, –siempre según el modo primero–, está en las realidades de modo diverso: puesto que la causa primera está presente en las realidades en la medida que imprime en ellas su semejanza. Ahora bien, las realidades diversas reciben de modo diverso la semejanza de la causa primera.

392. Pero en el modo segundo sucede lo contrario: pues la causa primera ejerce su acción sobre todas las realidades de una sola manera y, por esto, se dice que está presente "en todas las realidades según una sola disposición". En cambio, todas las realidades reciben del mismo modo la acción de la causa primera y, por esto, se dice que "todas las realidades no están presentes en la causa primera según una sola disposición".

393. Para explicar esta proposición, acompañan tres pasos. En efecto, primeramente explica la proposición. En segundo lugar se prueba en el pasaje que comienza [*179*]: "Y la diversidad". En tercer lugar, se deduce un corolario, en el párrafo que comienza [*180*]: "Luego, según el modo".

394. Expone, en primer lugar, que por esto se dice que todas las realidades no están presentes en la causa primera según una sola disposición, porque, aunque la causa primera está presente en todas las realidades en cuanto que las toca a todas por el efecto de su acción, sin embargo, "cada realidad recibe" su acción "según el modo" de su potencia.

395. Ejemplifica esto [*178*] conforme a las tres diversidades originales halladas en las realidades. La primera es la diversidad entre la unidad y la

---

[1] Es lo que repite en otros lugares, como en *De Ver* q1 a6 sc: "Aunque la misma Verdad se relaciona de modo semejante con todas las cosas, sin embargo, las cosas todas no se relacionan de modo semejante con ella, como se dice en el libro *De causis*". O también en *De Ver* q5 a2 ad9: "Dios mismo se relaciona uniformemente a todas las cosas, como se dice en *De causis*".

multiplicidad; esta diversidad es propia de las sustancias; en efecto, las realidades cuya sustancia es simple reciben la acción de la causa primera por la unidad; en cambio, las realidades cuya sustancia es compuesta reciben la acción de manera múltiple, o sea, a la manera de su sustancia.

La segunda diversidad se toma de parte de la duración de las realidades en su ser: pues algunas realidades reciben la acción de la causa primera mediante una recepción eterna; son aquellas cuyo ser no está sujeto al movimiento; por lo tanto la duración en su ser no varía según un antes o un después; otras, en cambio, reciben la acción de la causa primera, mediante una recepción temporal: son aquellas cuyo ser está sometido al movimiento y, consecuentemente, su duración depende de la sucesión de un antes y un después.

El autor establece la tercera diversidad desde el punto de vista de la especie o de la propia forma de la realidad: en cuanto que unas cosas son incorpóreas según su propia especie, y estas reciben la influencia de la causa primera de manera espiritual; en cambio otras son, según su propia especie, corpóreas o semejantes a las corpóreas, y reciben la influencia de la causa primera mediante una recepción corporal.

396. Todo esto que se ha anunciado ahora, está contenido en la proposición CXLII del libro de Proclo que dice así: "Sin duda, los dioses están presentes en todas las realidades del mismo modo; en cambio, no todas las realidades están presentes en los dioses del mismo modo, sino que cada una, según su rango y potencia, reciben su presencia: unas de modo simple, otras de modo múltiple; unas perpetuamente, otras, según el tiempo; de estas últimas, unas de manera incorpórea, otras a su vez de manera corpórea".

397. Después, cuando dice [*179*]: "Y la diversidad", prueba lo anunciado anteriormente del modo siguiente: la diversidad en la recepción puede acontecer de dos maneras: unas veces por parte del agente o del emisor, otras veces, por parte del receptor.

En efecto, puesto que la diversidad de la causa produce diversidad en los efectos, es necesario que, si el agente es diverso y el receptor uno, la diversidad en la recepción dependa del agente, no del receptor; como el agua que se congela con el frío y se evapora con el calor . Pero, al contrario, si el agente fuera uno y el receptor diverso, la diversidad en la recepción dependería del receptor, no del agente; es evidente por el ejemplo que nos ofrece el sol: endurece el lodo y deshace la cera.

398. Es evidente que la causa primera es una, al no tener diversidad alguna; pero las realidades que reciben la influencia de la causa primera son

diversas. "Por consiguiente, la diversidad receptiva no deriva de la causa primera", que es la Bondad pura, derramando bondad sobre todas las realidades, sino que deriva de la diversidad de los receptores. Así pues, es evidente que la causa primera se encuentra en todas las realidades en un modo único, pero no al revés.

399. Por otro lado, ha de observarse que la acción de la causa primera es doble: una, en cuanto instituye las realidades: esto se llama creación; otra, en cuanto gobierna las realidades instituidas. En la primera acción no ha lugar lo que se dice aquí [*179*], porque, si es preciso reducir toda la diversidad de los efectos a la diversidad de las realidades receptoras, será necesario decir que existen algunas realidades receptoras que no proceden de la causa primera. Pero, afirmar esto es contrario a lo que se ha dicho anteriormente [*143*] en la proposición XVIII: "Todas las realidades tienen su esencia" debido a la causa primera. Por lo tanto, es necesario decir que la primera diversidad de las realidades, en cuanto que tienen diversas naturalezas y potencias, no proviene de una diversidad cualquiera de los receptores, sino de la causa primera: no porque exista en ella diversidad alguna, sino porque conoce la diversidad. En efecto, la causa primera es agente por su sabiduría y, por esto, produce los diversos grados de las realidades para completar el universo. Pero en la acción del gobierno –del cual se trata ahora– la diversidad de recepción depende de la diversidad de receptores.

400. Finalmente, cuando el autor dice [*180*]: "Luego, según", infiere cierto corolario de lo dicho anteriormente. En efecto, si la diversidad receptiva del influjo de la causa primera depende de la diversidad de las realidades receptoras, como quiera que las que están más cercanas a la causa primera están dotadas de mayor potencia, se sigue que reciben de manera más perfecta la causa primera y su influjo.

Y, puesto que toda sustancia cognoscente, cuanto más perfecto tiene el ser, tanto más perfectamente conoce la causa primera y el efecto de su bondad; y, cuanto más lo recibe y conoce, tanto más se deleita en ello, es lógico que, cuanto alguna realidad esté más cerca de la causa primera, tanto más se deleite en ella[2].

---

[2] La misma doctrina aparece varias veces en *CG:* I c2; II c2; IV c22.

XXV

[ALGUNAS SUSTANCIAS SON INGENERABLES]

181. *Las sustancias unificadas e intelectivas no son generadas por otra realidad;* y *toda sustancia que es subsistente por su propia esencia no es generada por otra realidad.*

182. Y si alguien dice que es posible que sea generada por otra realidad, diremos: si es posible que la sustancia subsistente por su propia esencia sea generada por otra realidad, lejos de toda duda, esa sustancia es deficiente, y necesita que aquel principio por el que es creada la complete.

183. Esto significa su generación misma.

184. Y esto es así porque la generación sólo es el camino de la carencia al complemento; en efecto, si se encuentra una realidad que en su generación, o sea, en su forma y en su formación, no necesita de otra realidad fuera de sí misma, la causa de su formación y de su complemento es siempre completa, íntegra.

185. Y se hace causa de su formación y de su complemento por su relación continuada con su causa. Por lo tanto, esa relación es su formación y, al mismo tiempo, su complemento.

186. Luego es evidente que toda sustancia subsistente por su propia esencia no es generada por otra realidad.

[COMENTARIO]

401. Se ha dicho anteriormente [*178*] que las criaturas reciben de diverso modo el gobierno de la causa primera, diferenciándose en tres grupos: según la unidad y multiplicidad –lo que corresponde respectivamente a la simplicidad y a la composición–; según la eternidad y el tiempo; y según lo espiritual y lo corpóreo: Por otra parte, la corrupción y la incorrupción son propias de lo corpóreo. Por esto, el autor comienza a tratar aquí [*181*] de las diversidades citadas de las realidades. Primeramente trata de la diversidad de lo corruptible. En segundo lugar, de la diversidad de lo simple y de lo compuesto, en la proposición XXVIII que comienza [*194*]: "Toda sustancia subsistente por su esencia es simple". En tercer lugar, de la diversidad entre la eternidad y el tiempo, en la proposición XXX que empieza [*203*]: "Toda sustancia creada en el tiempo".

402. El primer punto lo desglosa en dos partes: primeramente, el autor demuestra que algunas sustancias son ingenerables (no son susceptibles de generación); después, trata de su corrupción, en la proposición XXVI, que comienza: "Toda sustancia subsistente por sí misma no está sometida".

403. En la primera parte, establece dos proposiciones. La primera es esta [*181*]: "Las sustancias unificadas e inteligibles no son generadas de otra realidad". Llama el autor sustancias unificadas a las sustancias simples, puesto que todo compuesto contiene en sí una cierta multiplicidad; y llama sustancias inteligibles a las que son por naturaleza aptas para conocer, las cuales, al ser inmateriales, son incluso inteligibles en acto.

La expresión "no son generadas de otra realidad" puede entenderse de dos maneras: o como de la materia, en cuanto que la preposición "de" conlleva una relación a la causa material; o como de causa agente, en la medida en que la citada preposición conlleva relación a la causa eficiente. Parece que este último sentido está más de acuerdo con lo que se dice en la prueba de lo comentado.

404. La segunda proposición es esta [*182*]: "Toda sustancia subsistente por su propia esencia no es generada de otra realidad". Ahora bien, se dice "sustancia subsistente por su propia esencia" aquella que es subsistente por sí misma; pero, ya que el subsistir por sí mismo es propio de la sustancia, se seguiría, según esta afirmación, que ninguna sustancia es generada.

Por lo tanto, ha de decirse que la sustancia y la esencia de una realidad son primordialmente la forma que la definición significa. Así pues, en todas las realidades que tienen forma basada en la materia, sus sustancias no son subsistentes por su propia esencia, aún más, sus esencias, esto es, las formas se apoyan en un fundamento material. Luego, son subsistentes por su propia esencia aquellas sustancias que son solamente formas, no basadas en la materia; y, de esta manera, es imposible que sean generadas.

405. Por otro lado, hay que tener en cuenta que la primera proposición es una conclusión de esta segunda; pues anteriormente [*128*] se ha probado que todas las sustancias inteligentes son subsistentes por su propia esencia; esto se ha expuesto en la proposición XV [*124*]: "Toda realidad cognoscente". Así pues, si "toda sustancia subsistente por su propia esencia no es generada", se sigue que toda sustancia intelectiva no es generada. De estas dos proposiciones expuestas, la primera [*181*] no se encuentra en el libro de Proclo; solamente se encuentra la segunda [*182*] que corresponda a la proposición XLV de su libro y dice así: "Todo *authypostaton*, esto es, subsistente por sí, es ingenerable".

406. Esta proposición sola es consecuentemente probada del mismo modo que aquí [*183*] en el libro de Proclo. Así pues, es evidente que todo lo generado es imperfecto de por sí, porque es un ente en potencia y, por esto, necesita ser completado o perfeccionado por aquella realidad de la que es generado, o sea, por el agente que lo hace pasar de la potencia al acto.

407. La prueba de esto es que la "generación" es como un camino que va de lo incompleto a lo completo –aquí es lo completo que se opone a lo incompleto preexistente–. En efecto, los términos de la generación son la privación y la forma; ahora bien, la materia, en cuanto que existe bajo la privación, posee la característica de lo imperfecto; en cambio, en cuanto que existe bajo la forma tiene la característica de lo perfecto. Y así es como queda claro que la generación es un camino o una transmutación de lo imperfecto a lo perfecto opuesto.

Así pues, si existe alguna realidad que no necesita de alguna otra para su formación, sino que ella misma "es causa de su formación", porque la sustancia es su forma, se sigue que semejante realidad es "siempre completa" o perfecta; de esta manera no puede haber en ella tránsito de lo imperfecto a lo perfecto, sino que inmediatamente por sí misma es ente y es una, como se dice en el libro VIII de *Met*[1].

Luego, se sigue que toda sustancia, que es forma subsistente, es ingenerable.

408. Pero, para que partiendo de lo que se acaba de decir, nadie malinterprete que las sustancias de esta clase no tendrían causa de su ser, puesto que anteriormente [*143*] se ha dicho que "todas las realidades tienen esencia por el ente primero", es evidente en consecuencia [*185*] cómo ha de entenderse lo que se ha dicho. En efecto, esta expresión [*184*] "es causa de su formación y complemento", no ha de entenderse como si no dependiese de otra causa superior: sólo se dice que es "causa de su formación" porque tiene una "relación" sempiterna "con la causa primera suya"; por lo tanto, posee formación y complemento "simultáneamente", o sea inmediatamente por la relación con su causa.

409. Para aclarar esto, hay que considerar que toda realidad participa del ser según la relación que tiene con el primer principio del ser. Ahora bien, la realidad compuesta de materia y forma tiene solamente el ser mediante la consecución de su forma; por lo tanto, tiene relación con el primer principio del ser mediante su forma. Pero, puesto que en esta realidad generada la materia preexiste cronológicamente a la forma, en consecuencia no siempre posee la citada relación con el primer principio del ser; y no se encuentra en tal relación cuando es sólo materia, sino después: al sobrevenirle la forma. Por consiguiente, si alguna sustancia se identifica con su forma, se sigue que siempre tendrá la relación citada con la causa primera y no le so-

---

[1] Aristóteles, *Met* VII c6 1045a26 ss. Tomás de Aquino, *In VII Met* lect5 nn1762-1764.

brevendrá en el tiempo, sino que acompañará simultáneamente a su sustancia que es la forma.

410. Así queda aclarado [*186*] que "toda sustancia subsistente por su propia esencia" no es generada "por alguna otra realidad".

XXVI

[DE LO INCORRUPTIBLE]

187. *Toda sustancia subsistente por sí misma no está sometida a corrupción.*

188. Pero si alguien dice que es posible que una sustancia subsistente por sí misma esté sometida a corrupción, diremos: si es posible que una sustancia subsistente por sí misma está sometida a corrupción, es posible que se separe de su esencia y que permanezca estable y subsistente por su propia esencia, pero sin su esencia. Pero esto es incongruente e imposible: porque, dado que es una, simple y no-compuesta, es al mismo tiempo causa y efecto. En toda realidad sometida a corrupción, la corrupción no se lleva a cabo a no ser por su separación de su causa; ahora bien, mientras la realidad permanece pendiente de su causa que la mantiene y que la conserva, ni perece ni es destruida. Por lo tanto, si esto es así, la causa de una sustancia que mantiene su esencia nunca se separa, ya que es inseparable de su esencia, dado que su causa es ella misma en su formación.

189. La causa de sí misma solamente llega a ser por su relación con su propia causa; esa relación es su formación y, además, porque está siempre relacionada con su causa y puesto que ella misma es la causa de esa relación, ella misma es causa de sí misma del modo que hemos dicho [*188*], a saber, que "no perece ni es destruida"; y esto es así porque es causa y efecto al mismo tiempo, como mostramos [*188*].

190. Es evidente, pues, que toda sustancia subsistente por sí misma no es ni destruida ni se corrompe.

[COMENTARIO]

411. Anteriormente [*181*] se ha tratado de lo ingenerable: aquí [*187*] se trata de lo incorruptible y lo corruptible; primero, de lo incorruptible; en segundo lugar de lo corruptible, en la proposición XXVII que comienza [*191*]: "Toda sustancia sometida a destrucción".

412. Respecto al primer apartado, se establece la proposición siguiente [*187*]: "Toda sustancia subsistente por sí misma no está sometida a corrupción". Esta proposición coincide con la proposición XLVI del libro de Proclo que dice así: "Todo *authypostaton* es incorruptible".

413. Para hacer evidente esta proposición, hay que considerar que, dado que la preposición "por" denota causa, se dice que está o subsiste *por* sí misma aquella realidad que no tiene otra causa de ser, sino a sí misma.

Ahora bien, las causas del ser son dos: la forma, por la que una realidad está en acto; y el agente que hace el ser en acto. Por lo tanto, si se llama subsistente por sí mismo a la realidad que no depende de un agente supe-

rior, el subsistir por sí mismo de esta manera compete a solo Dios, que es la causa primera agente, de la que todas las causas segundas dependen, como ha quedado claro más arriba [*129*]. Pero si se llama subsistente por sí misma aquella realidad que no está formada por alguna otra, sino que ella misma es la forma, el ser subsistente por sí misma de esta manera compete a todas las sustancias inmateriales. Porque la sustancia compuesta de materia y forma es solamente subsistente por sí misma en razón de las partes, puesto que la materia está en acto por la forma y la forma está sustentada en la materia. De la misma manera se dice que algo se mueve a sí mismo en razón de sus partes, porque una parte es la que mueve y la otra parte suya es movida. Así pues, es evidente que subsistir por sí mismo sólo puede convenir a la sustancia que es forma sin materia.

414. Ahora bien, semejante sustancia es incorruptible por necesidad [*188*]: en las realidades corruptibles, pues, es evidente que la corrupción acaece porque algo se separa de su causa formal, por la cual algo tiene el ser en acto; porque de la misma manera que la generación, que es camino para el ser, ocurre por la adquisición de la forma, así también, la corrupción, que es camino para el no ser, sucede por la pérdida de la forma. Así pues, si "la sustancia subsistente" se corrompiera por su esencia, sería necesario que se separara de su causa formal; pero su forma es su esencia; luego se separaría de su "esencia"; cosa que es imposible. Luego, no es posible que la sustancia subsistente por sí misma se corrompa.

415. Pero, no se vaya a creer que semejantes sustancias subsistentes por su esencia no dependen de alguna causa superior agente; el autor, consecuentemente, excluye esta hipótesis en el pasaje que comienza [*189*]: "Y no llega a ser causa". El autor afirma que esto no ha de entenderse en el sentido de que semejante sustancia sea causa de sí misma, como si no dependiese de una causa superior agente; sino que lo que aquí se dice es que semejante sustancia tiene por sí misma una "relación con la causa primera", a saber, en cuanto que es causa de su formación. En efecto, vemos que las realidades materiales se relacionan con la causa primera para recibir el ser de ella a través de su propia forma; y, por esto, la sustancia, cuya esencia entera es su forma, tiene siempre por sí misma la relación con su causa y esa relación no es causada en semejante sustancia por alguna otra forma. De esto se sigue que esta sustancia es llamada causa de sí misma en el sentido dicho antes [*185*]; y que no está sometida a corrupción, como se mostró [*188*; 414].

416. Así pues, es evidente [*190*] que toda sustancia subsistente por sí misma es incorruptible.

XXVII

[LA CONDICIÓN DE LO CORRUPTIBLE]

191. *Toda sustancia destructible, no sempiterna, o es compuesta o está fundada sobre otra realidad.*

192. Porque la sustancia o necesita de realidades por las que exista y esté compuesta de ellas, o, necesita de sujeto que le sirva de fundamento en su estabilidad y esencia. Luego se corrompe y se destruye cuando tal sujeto se separa.

193. Pero si la sustancia no es compuesta ni fundada, entonces es simple siempre; y ni se destruye ni se merma en absoluto.

[COMENTARIO]

417. Después de que el autor demostró cuál es la condición de la sustancia incorruptible, demuestra aquí [*191*] la condición propia de la sustancia corruptible, formulando esta proposición: "Toda sustancia destructible, no sempiterna, o es compuesta o se funda sobre otra realidad". La misma proposición corresponde a la proposición XLVIII del libro de Proclo.

418. La prueba de esta proposición es la siguiente [*192*]: si todo lo que es subsistente por sí mismo es incorruptible, como se ha probado [*188*; 414], es necesario que todo lo que se corrompe no sea subsistente por sí mismo, sino que necesite de algo que lo sostenga. Y, sin duda, esto acontece de dos modos. De un modo: de la misma manera que el todo necesita de las partes para constituirse, se sigue que, separadas las partes una de otra, sobreviene la corrupción. El otro modo es el de la forma que no es subsistente por sí misma, sino que necesita, para su estabilidad, de un sujeto que sirva de fundamento; por esto, cuando el sujeto que sirve de fundamento se vuelve inadaptado a aquella forma, es preciso que suceda la separación de la forma del sujeto y, de esta manera, se siga la corrupción.

419. Por lo tanto, es evidente que toda sustancia corruptible o es compuesta de partes diversas, a cuya disolución sigue la corrupción del todo, como ocurre en los cuerpos mixtos[1]; o su forma necesita o materia o sujeto

---

[1] Con la palabra "mixto" el medieval se está refiriendo a lo que hoy podría llamarse *cuerpo químico compuesto*: el que surge de una síntesis química de dos o de varios cuerpos químicamente simples, en los cuales a su vez se resuelve por análisis químico. De manera que el

para su sostenimiento; y si es así, de la transmutación del sujeto se sigue la corrupción, como es evidente en los cuerpos simples o en los accidentes.

420. Podemos, en consecuencia, aceptar la afirmación siguiente a manera de corolario: "si alguna sustancia no es compuesta", sino simple, "y no está fundada" sobre un sujeto como si necesitase de él para su ser, sino que es subsistente por sí misma; entonces, esa sustancia, que reúne esas dos condiciones, es incorruptible: como ocurre evidentemente en la inteligencia y en el alma intelectual que no es una forma fundada en una materia a la que dé el ser, de manera que se apoye en ella completamente; porque, si esto fuera así, se seguiría que ninguna operación suya existiría sin la participación de la materia corporal. Y esto es evidentemente falso, de acuerdo con las pruebas que se nos ofrecen en el libro III *De An*[2].

---

cuerpo químicamente simple no proviene ya de la combinación (de la "mixtión", dirían los medievales) de otros cuerpos. El científico actual llama elemento químico al cuerpo químicamente simple.

El medieval, sin embargo, no se refiere a lo que hoy se consigna en la tabla periódica, con sus decenas de elementos, los cuales no son estrictamente simples, pues se resuelven en electrones y en un núcleo a su vez divisible.

En el "mixto" perfecto los elementos no abundan por adosamiento, sino formando sistema, combinados en proporciones determinadas, dando lugar también a propiedades nuevas o no directamente afloradas en los elementos tomados por separado. En eso difieren del simple agregado. En el mixto perfecto los elementos no permanecen en acto, sino virtualmente, por cuanto las cualidades químicas propias de los elementos permanecen de modo formal, aunque constituyendo sistema.

La combinación o *mixtión* era definida por Aristóteles como la "unión de elementos mezclables alterados" (*De gen et corr* I 10), unión que es propia de una generación sustancial que acontece por la congregación de varios en un tercero, o sea, en una sustancia nueva.

[2] Aristóteles, *De An* III c7 ss. Tomás de Aquino, *In III de An* lec7 ss.

XXVIII

[DIVERSIDAD DE LAS SUSTANCIAS SEGÚN SU SIMPLIDAD Y COMPOSICIÓN]

194. *Toda sustancia subsistente por su esencia es simple y no es divisible.*

195. Y si alguien dijera que es posible que sea divisible, diremos: si es posible que una sustancia subsistente por sí misma sea divisible, y si es simple, es posible que la esencia de una parte suya sea subsistente por su esencia, una vez más, como esencia del todo. Por lo tanto, si esto es posible, una parte vuelve sobre sí misma y cada una de las partes de ella vuelve sobre sí misma, de la misma manera que la totalidad vuelve sobre su esencia; pero esto es imposible. Luego, si esto es imposible, la sustancia subsistente por sí misma es indivisible y simple.

196. Pero si la sustancia no es simple, sino compuesta, una parte suya es mejor y otra parte es peor; luego, la realidad mejor depende de la realidad peor y la realidad peor depende de la realidad mejor, puesto que toda la parte de esta se halla separada de toda la otra parte de ella.

197. Por lo que la totalidad de la sustancia no es suficiente por sí misma, ya que necesita de sus partes de las que se compone. Esto, sin duda, no es propio de la naturaleza de una realidad simple; sí, ciertamente, de la naturaleza de las sustancias compuestas.

198. Por consiguiente, es evidente que toda sustancia subsistente por su esencia es simple y no es divisible; y, cuando no es susceptible de división y es simple, no está sujeta a corrupción ni a destrucción.

[COMENTARIO]

421. Después de haber descrito la diversidad de las sustancias de acuerdo con la generación y corrupción, aquí el autor trata sobre la diversidad de las sustancias, atendiendo a la simplicidad y la composición; con esta finalidad, formula dos proposiciones, de las que la segunda [*199*] parece ser una proposición invertida respecto a la primera.

422. La primera proposición es esta: "Toda sustancia subsistente por su esencia es simple y no es susceptible de división". También esta proposición corresponde a la proposición XLVII del libro de Proclo, expresada con estas palabras: "Todo *authypostaton* es indivisible y simple".

423. A este respecto, primeramente, hay que considerar que las palabras *simple* e *indivisible* se identifican en el sujeto, pero difieren en su razón de ser. En efecto, se dice que algo es indivisible debido a la privación de división, a saber, porque no está dividido en muchas partes; en cambio, se dice

que algo es simple debido a la privación de composición, o sea, porque no está compuesto de muchas partes.

424. Conque, en primer lugar, se prueba que la sustancia subsistente por sí misma es indivisible [*195*]; en segundo lugar, que es simple [*196*].

425. Ahora bien, el punto primero se prueba mejor en el libro de Proclo que en este libro que comentamos. El razonamiento de Proclo [XLVII] es el siguiente: "En efecto –dice– si lo *authypostaton*, esto es, si lo subsistente por sí mismo se dispusiera a sí mismo como divisible, y su ser subsistente entero volviera sobre sí mismo y todo estuviera en todo su ser mismo; entonces tendríamos algo imposible; luego lo *authypostaton* es indivisible".

426. Para aclarar esto, hay que tener en cuenta que aquí se considera que algo es subsistente por sí mismo no en razón de sus partes, a saber: como una parte subsiste por otra, según acontece en las sustancias materiales; sino en razón del todo, a saber: que el todo subsiste por el todo. En efecto, toda realidad se vuelve hacia aquello por lo que subsiste, como el efecto hacia la propia causa; y es necesario que subsista en esto como en su fundamento. Por consiguiente, si alguna realidad divisible fuera subsistente por sí misma, sería necesario que todas sus partes subsistieran en todas las otras y cualquiera de ellas debería fundarse en cualquiera de las otras. Pero esto es imposible: porque así se seguiría que una misma parte sería al mismo tiempo causa y efecto respecto a sí misma; y esto es imposible.

427. En este libro que comentamos se prueba de la manera siguiente (*195*): lo que compete a alguna realidad por sí misma, si esta es divisible, compete a cada una de sus partes. Así pues, si alguna realidad divisible es subsistente por sí misma, es necesario que cada parte de ella sea subsistente por sí misma y, de esta manera, para la constitución del todo no dependería de otra parte.

428. Pero este argumento no es tan eficaz, porque no es preciso que lo que compete por sí a un todo, competa a cada una de sus partes; en efecto, existen ciertas totalidades que, como el aire y el agua, están compuestas de partes semejantes; y hay totalidades compuestas de partes desemejantes, como un animal y una casa.

429. Podemos probar con dos argumentos que lo subsistente por sí mismo es simple –esto es, no está compuesto de múltiples partes [*196*]: en todo compuesto de varias partes, hay necesidad de establecer un determinado orden en las partes, de manera que una de las ellas sea mejor y otra peor. En efecto, para constituir una unidad, concurren muchas cosas en un determinado orden, de la misma manera también que la multiplicidad pro-

cede de la unidad conforme a un orden determinado. Por lo tanto, vemos que en la composición de un cuerpo natural, la forma es más importante que la materia; en la composición de un cuerpo mixto, hay un elemento que domina; en la composición de las partes de un animal, un miembro es principal respecto a los otros; y, en las partes de algo continuo, una se acerca más que otra al punto que es el principio de la magnitud. Luego, si algo compuesto de muchas partes es subsistente por sí mismo, convendrá que cada una de sus partes sea subsistente por cualquier otra; de esta manera, la parte mejor dependerá de la parte peor y viceversa.

430. El segundo argumento [*197*] es este: toda realidad que es subsistente por sí misma, es autosuficiente en su ser y no necesita de otra realidad para subsistir; pero por esto no se excluye que dependa de la causa agente, pero sí que dependa de la causa formal y material que prestan la subsistencia.

431. Pero todo compuesto de partes no es autosuficiente, sino que necesita, para subsistir, de las partes de las que se compone, las cuales han de ser vistas en la relación de la causa material al todo. Luego, ningún compuesto de partes es subsistente por sí mismo. Así pues, toda sustancia subsistente por sí es simple.

432. Ha de saberse, sin embargo, que este segundo argumento es puesto separadamente en el libro de Proclo; en este libro que comentamos se presenta a modo de conclusión.

XXIX

[SUBSISTENCIA DE LA SUSTANCIA SIMPLE POR SU PROPIA ESENCIA]

199. *Toda sustancia simple es subsistente por sí misma, a saber, por su propia esencia.*

220. Pues ella ha sido creada sin tiempo y es, en su propia sustancialidad, superior a las sustancias temporales.

201. Esto significa que no es generada por alguna cosa, puesto que es subsistente por su propia esencia; pero las sustancias generadas por alguna realidad son sustancias compuestas sometidas a generación.

202. En consecuencia, es evidente que toda sustancia que subsiste por su propia esencia, no existe en el tiempo, y que es más elevada y superior al tiempo y a las realidades temporales.

[COMENTARIO]

433. Se formula aquí [*199*] una proposición inversa respecto a la anterior [*194*]; es esta: "Toda sustancia simple es subsistente por sí misma", a saber, "por su propia esencia".

434. Ha de observarse que esta proposición no está probada en la exposición, pero se interpone una que se prueba después [*200*]; a saber, que la sustancia subsistente por sí misma es creada "sin tiempo y, en su propia sustancialidad, es superior a las sustancias temporales".

435. Esta proposición corresponde a la proposición LI del libro de Proclo, que está expresada con estas palabras: "Todo *authypostaton*[1] está exento de todo lo que se mide en el tiempo según su propia sustancia". Aquí hay que considerar que la frase "según su propia sustancia" puede referirse a las propias sustancias temporales, cuyo ser sustancial está sometido a variación y, por lo tanto, decimos que es medido por el tiempo según su propia sustancia; o puede referirse a las sustancias subsistentes por sí mismas, las cuales son superiores, según su propia sustancia, a las sustancias temporales.

436. De esta proposición [*200*] se formula la prueba siguiente [*201*]: se ha demostrado anteriormente [*181-182*, 403-404] que ninguna sustancia que

---

1 O sea: *lo subsistente por sí.*

subsiste por sí misma está sometida a generación. En cambio, todas las sustancias que se miden en el tiempo según su propia sustancia, están sometidas "a generación": en efecto, son medidas por el tiempo según su sustancia porque su ser sustancial varía debido a la generación y la corrupción. Luego resulta que ninguna sustancia subsistente por sí misma está sometida al tiempo, sino que "es superior" a todas las sustancias "temporales" [*202*].

437. Partiendo de esta proposición [*200*] probada [*201*] de esta manera, podemos deducir la que precede [434]. En efecto, si es propio de la sustancia subsistente por sí misma el no estar sometida, según su sustancia, al tiempo, esto compete a toda sustancia simple, porque toda sustancia generable que está sometida al tiempo está compuesta de materia y forma; queda probado que toda sustancia simple es subsistente por sí misma. Y este fue primeramente [*199*] el propósito.

XXX

[EL ORDEN RECÍPROCO DE LAS REALIDADES TEMPORALES]

203. *Toda sustancia creada en el tiempo o existe siempre en el transcurso del tiempo, y el tiempo no la sobrepasa en cuanto que es creada y coexiste con el tiempo; o es superior al tiempo, y el tiempo la sobrepasa porque ha sido creada en un momento determinado del tiempo.*

204. Y esto es así, porque si las realidades creadas se suceden una después de otra, y a la sustancia superior le sigue solamente una sustancia que le es semejante –y no una sustancia que le es desemejante–, entonces existen sustancias semejantes a la sustancia superior; y estas son sustancias creadas; y por ellas no corre el tiempo; se asemejan además a las sustancias sempiternas; y son sustancias separadas del tiempo y creadas en un momento determinado del tiempo.

No es posible, por lo tanto, que sustancias creadas en determinados momentos del tiempo se unan a sustancias sempiternas, ya que no se les asemejan en absoluto.

En consecuencia, las sustancias sempiternas en el tiempo son aquellas que se unen a las sustancias sempiternas; y son sustancias intermedias entre las sustancias estables y las sustancias divididas en el tiempo.

No es posible que sustancias sempiternas –que son superiores al tiempo–, sucedan a sustancias creadas en el tiempo, a no ser con la mediación de sustancias temporales sempiternas en el tiempo.

205. Estas sustancias, sin duda, han sido hechas intermediarias porque participan de las sustancias sublimes en su permanencia y también participan de las sustancias temporales divididas en el tiempo por generación; en efecto, esas sustancias, aunque sean sempiternas, sin embargo, su permanencia se realiza por generación y movimiento.

206. Las sustancias sempiternas que son simultáneas al tiempo son semejantes a las sustancias sempiternas que están por encima del tiempo debido a su durabilidad, pero no se asemejan a ellas ni en el movimiento ni en la generación.

A su vez, las sustancias divididas en el tiempo no se asemejan a las sustancias sempiternas que son, de algún modo, por encima del tiempo.

Por consiguiente, si no se asemejan a ellas, entonces no pueden recibirlas ni tener contacto con ellas.

Hay, pues, necesidad de unas sustancias que tengan contacto con las sustancias sempiternas y sean por encima del tiempo y, también, que contacten con las sustancias sometidas a división en el tiempo.

207. Por lo tanto, mediante su movimiento, las sustancias divididas en el tiempo se unirán a las sustancias sempiternas que están por encima del tiempo.

Y mediante su durabilidad, las sustancias que están por encima del tiempo se unirán a las sustancias que están sometidas al tiempo, o sea, las sujetas a generación y corrupción.

Y las sustancias buenas se unirán a las peores, para que las sustancias menos buenas no se vean privadas de la bondad de las sustancias buenas y de su común unión; y para que las sustancias menos buenas no queden en su posición de permanencia y estabilidad.

208. De todo lo expuesto, se ha mostrado ya que hay dos especies de durabilidad: una eterna y la otra temporal. Sin embargo, una de estas dos durabilidades es subsistente, quieta, y la otra durabilidad es móvil; y una de ellas unifica también todas sus operaciones simultáneamente y ninguna de ellas es anterior a alguna otra; en cambio la segunda durabilidad es transitoria, extensa: sus operaciones son unas antes que otras; la primera durabilidad posee su universalidad por su propia esencia; en cambio, la segunda durabilidad tiene su universalidad por sus partes, pues cada una de ellas está separada de su igual conforme a un antes y un después.

209. Por lo tanto, es evidente que algunas de las sustancias son eternas: están por encima del tiempo; y entre estas hay sustancias sempiternas que se igualan al tiempo y el tiempo no las sobrepasa; y, finalmente, hay sustancias que son divididas por el tiempo: el tiempo las sobrepasa tanto en la parte superior de ellas como en su parte inferior, o sea, desde el principio de ellas hasta su extremo; estas sustancias son las que están sometidas a generación y corrupción.

[COMENTARIO]

438. Después de que el autor ha tratado de la diversidad de las cosas relativa a la generación y corrupción, a la simplicidad y composición, aquí, en tercer lugar, trata de la diversidad relativa al tiempo y a la eternidad.

439. Respecto a este tema, trata dos puntos: primeramente, demuestra cómo algunas realidades revisten una doble modalidad: sempiterna y temporal; en segundo lugar, cómo son simultáneos lo eterno y lo temporal, en el pasaje que empieza [*210*]: "Entre la realidad cuya sustancia". O, dicho de otra manera, en el primer punto [*203*], establece el orden recíproco de las realidades temporales; en el segundo punto [*210*] establece el orden recíproco de las realidades eternas, en el pasaje que empieza: "Entre la realidad cuya sustancia".

440. Respecto al primer punto formula la proposición siguiente: "Toda sustancia creada en el tiempo o es siempre en el tiempo y el tiempo no es superior respecto a ella, en cuanto que es creada y coexiste con el tiempo; o es superior respecto al tiempo y el tiempo es superior respecto a ella, porque ha sido creada en un momento determinado del tiempo".

441. Para aclarar esta proposición, hay que pensar que, dado que el tiempo es la medida del movimiento, se dice que toda sustancia susceptible de movimiento ha sido creada en el tiempo. Ahora bien, hay dos clases de sustancias susceptibles de movimiento: una es aquella cuyo movimiento existe en todo el tiempo; como el cuerpo celeste, cuyo movimiento coexiste con el tiempo, porque el tiempo es primordial y esencialmente medida del

movimiento del cielo y, a través de dicho movimiento, mide todos los otros movimientos. Y eso es así, bien establezcamos que el movimiento del cielo ha existido siempre y siempre existirá, como Aristóteles y algunos otros filósofos dijeron; o bien establezcamos que el movimiento del cielo no ha existido siempre y no siempre existirá, como enseña la fe de la Iglesia, porque también en este segundo caso el movimiento del cielo coexiste con el tiempo. En efecto, el tiempo no existió antes de que comenzase el movimiento del cielo, ni habrá tiempo después de que cese el movimiento del cielo. Por lo tanto, de todos los modos, la sustancia del cuerpo celeste existe, en razón de su movimiento, siempre en el tiempo y el tiempo no la sobrepasa, sino que recíprocamente se equiparan.

442. Pero existen algunas sustancias susceptibles de movimiento, cuyo ser y movimiento no existen durante todo el tiempo, sino en una porción del tiempo, como es evidente en las sustancias que se generan y se corrompen. Y, dado que una sustancia de esta clase no tiene relación con todo el tiempo, sino con una parte del tiempo, sucede que alguna parte del tiempo es mayor que la duración de ellas, y alguna otra parte es menor. Por lo tanto, sucede que una parte de esta sustancia sobrepasa el tiempo en cuanto a una parte de él: la parte que es menor que ella en duración; pero, a su vez la sustancia es sobrepasada por el tiempo en cuanto a la parte del mismo tiempo que es de mayor duración que la sustancia.

443. En el libro de Proclo se encuentra esta misma proposición, la LV, expuesta más claramente y de manera más breve: "Todo lo que subsiste según el tiempo o bien existe siempre en el transcurso del tiempo, o bien posee la *hypostasis* limitadamente en una parte del tiempo".

444. Para aclarar la proposición señalada antes [*203*], en primer lugar se expone la prueba; en segundo término se deduce un corolario, que comienza [*208*] donde dice: "Así pues, se ha demostrado".

445. El mismo argumento es expuesto en ambos libros. En efecto, el orden de las realidades procede de manera que las cosas semejantes se suceden unas a otras; pero las cosas que son enteramente desemejantes no se suceden una tras otra en los diversos grados de las realidades, a no ser que intervenga un intermediario. Así observamos que un animal perfecto y una planta son completamente desemejantes en dos aspectos; pues el animal perfecto es sensitivo y se mueve con movimiento progresivo; en cambio, la planta no posee ninguna de estas dos perfecciones. En consecuencia, la naturaleza no pasa inmediatamente de los animales perfectos a las plantas, sino que produce en el intermedio animales imperfectos que tienen de común con los animales la sensibilidad, y con las plantas la inmovilidad.

446. Es evidente que las sustancias espirituales que se igualan a la eternidad, como se ha dicho anteriormente [25], y las sustancias generables y corruptibles son completamente desemejantes; en efecto, las sustancias espirituales existen siempre y son inmutables; pero ninguna de estas dos características compete a las sustancias generables y corruptibles; por lo tanto, es necesario poner entre estos dos extremos algo intermedio que se asemeje a ambos extremos, para que de esta manera los grados de las realidades progresen de una cosa semejante a otra semejante.

447. En su investigación, Proclo procede así: entre lo que es siempre un ente inmutable y lo que es, en algún momento, mutable, puede encontrarse solamente un triple intermediario; lo que se mueve siempre; lo que, en algún momento, es inmutable; y lo que en algún momento existe. Ahora bien, lo tercero no puede ser intermediario, pues lo que existe en algún momento se identifica con lo que se mueve en algún momento; y hemos afirmado que esto último era un extremo. De manera semejante, tampoco puede ser intermedio lo que en algún momento es inmutable: una realidad de este género no puede existir; en efecto, nada abandona el ser si no es por transmutación; por esto, lo que es inmutable no puede ser *en algún momento* ente, sino que es *siempre* ente. Por consiguiente, queda que el intermedio, entre lo que es siempre inmutable y lo que en algún momento es mutable, sea lo que se mueve siempre: en efecto, esto último tiene de común con lo superior el ser siempre, y tiene de común con el extremo inferior el moverse.

448. De una manera común se emplea el nombre de generación [205] por cualquier transmutación, dado que en cualquier movimiento se incluye la generación y la corrupción, como se dice en el libro VIII de *Phys*[1].

449. Así pues, las sustancias que se mueven siempre, o sea, los cuerpos celestes están en contacto –según una cierta semejanza– con ambos extremos; por mediación de ellas, en cierto modo, las sustancias superiores inmutables enlazan con las sustancias generables y corruptibles; a saber: en cuanto que la capacidad de las sustancias superiores es llevada hacia las realidades generables y corruptibles a través del movimiento de los cuerpos celestes.

450. De todo lo expuesto, se ofrece [208] consecuentemente un corolario: que es doble la perpetuidad o la durabilidad perpetua: una implica el modo de la eternidad; y otra implica el modo de todo el tiempo. Estas duraciones perpetuas se diferencian en tres aspectos: primero, porque la perpetuidad

---

1 Aristóteles, *Phys* VIII c3 254a11-12. Tomás de Aquino, *In VIII Phys* lec6 n2.

eterna es estable, subsistente, inmutable; en cambio, la perpetuidad temporal fluye y es mutable, por cuanto el tiempo es la medida del movimiento; pero la eternidad se considera como la medida del ser inmutable.

Segundo, porque la perpetuidad eterna es toda simultánea, como si estuviera recogida en una sola unidad; en cambio, la perpetuidad temporal tiene una extensión sucesiva según un antes y un después, aspectos que pertenecen a la esencia del tiempo.

Tercero, porque la perpetuidad eterna es simple, existiendo toda entera de por sí; sin embargo, la universalidad o la totalidad de la perpetuidad temporal existe conforme a las diversas partes que se suceden.

XXXI

[EL ORDEN RECÍPROCO DE LAS REALIDADES ETERNAS]

210. *Entre una realidad cuya sustancia y operación están en el momento de la eternidad, y otra realidad cuya sustancia y acción están en el momento del tiempo existe una realidad intermedia: es aquella cuya sustancia está en el momento de la eternidad y su operación se encuentra en el tiempo.*

211. Esto sucede porque una realidad cuya sustancia está sometida al tiempo, o sea, que el tiempo la contiene, está en todas sus disposiciones sometida al tiempo; por esto, también su operación está sometida al tiempo, ya que, cuando una sustancia está sometida al tiempo, ciertamente su operación está sometida al tiempo. Ahora bien, una realidad sometida al tiempo en todas sus disposiciones está separada de otra realidad sometida a la eternidad en todas sus disposiciones: la continuidad solamente existe en realidades semejantes. Por consiguiente, hay necesidad de que exista una tercera realidad que sea intermedia entre ambas, cuya sustancia esté sometida a la eternidad y su acción esté sometida al tiempo.

212. En efecto, es imposible que exista una realidad cuya sustancia esté sometida al tiempo y su operación esté sometida a la eternidad: pues así, su operación sería mejor que su propia sustancia; esto es imposible.

213. Así pues, está claro que entre las realidades que están sometidas al tiempo juntamente con sus sustancias y operaciones y otras realidades cuyas sustancias y operaciones estén sometidas al momento de la eternidad, existan realidades sometidas a la eternidad en cuanto a sus sustancias y, en cuanto a sus operaciones, estén sometidas al tiempo, tal y como hemos mostrado.

[COMENTARIO]

451. En la proposición precedente se ha ofrecido el orden que tienen entre sí las realidades temporales; aquí [*210*] se habla del orden que tienen entre sí las realidades eternas. En primer lugar, entre las realidades eternas se establece algo que es completamente eterno y algo que en parte es eterno y en parte es temporal; en segundo lugar, se nos aclara la condición de lo que en parte es eterno y en parte es temporal; esta aclaración la hace en la proposición XXXII que comienza [*214*]: "Toda sustancia".

452. En torno al primer punto, formula la siguiente proposición [*210*]: "Entre una realidad cuya sustancia y acción están en el momento de la eternidad, y otra realidad cuya sustancia y acción están situadas en el

tiempo, existe un intermediario: es aquello cuya sustancia está en el momento de la eternidad y su operación está situada en el tiempo"[1].

Parece que aquí "momento de eternidad" o "momento de tiempo" se consideran como medida; o sea, se dice que una realidad que "está en el momento de la eternidad" es medida por la eternidad; y que una realidad que "está en el momento del tiempo" es medida por el tiempo.

453. Esta proposición corresponde a la CVI del libro de Proclo, que está expresada así: "Entre cualquier realidad que es totalmente eterna por su sustancia y operación y cualquier otra realidad que posee su sustancia en el tiempo existe una intermediaria: aquella que, por una parte, es eterna, y, por otra parte, es medida por el tiempo".

454. Podría parecer a alguien que este intermediario es el cuerpo celeste, dado que, según su sustancia, es incorruptible, pero su movimiento es medido por el tiempo. Mas esto no es exacto: en efecto, en la proposición precedente, lo que siempre se mueve ha sido situado simplemente entre las realidades temporales [*204*]. Como Aristóteles dice en el libro IV *Phys*[2]: de la misma manera que el tiempo mide el movimiento, así también es propio del tiempo que mida lo que se mueve; por lo tanto, el cuerpo celeste que se mueve no está "en el momento de la eternidad", sino "en el momento del tiempo".

455. Además, el movimiento no es la acción propia de lo que se mueve, sino más bien es pasión; la acción, como se dice en el libro III *Phys*[3], es propia del agente que mueve. Ahora bien, el principio del movimiento es el alma, como se ha dicho en la proposición III [*30*; 86]. Por consiguiente, dado que el alma es de por sí inmutable, y su acción consiste en el movimiento, se deduce que el alma, según su propia sustancia está en el momento de la eternidad, en cambio, su operación está en el tiempo. Pero, por otra parte, tanto la sustancia como la operación del cuerpo que se mueve están situadas en el tiempo. Finalmente, la sustancia y la operación de la inteligencia están en el momento de la eternidad.

456. La prueba [*211*] de esta proposición es semejante a la prueba de la proposición anterior: en efecto, se ha dicho anteriormente [*204*] que los

---

1 Doctrina que usa con frecuencia Santo Tomás; por ejemplo, en *De Ver* q28 a9 sc3: "En el libro *De causis* se dice que en una sustancia espiritual como el alma, tanto la sustancia como la acción están en el momento de la eternidad y no en el tiempo".

2 Aristóteles, *Phys* IV c11 219b22-23. Tomás de Aquino, *In IV Phys* lec18 n4.

3 Aristóteles, *Phys* III c3 202a26-27. Tomás de Aquino, *In III Phys* lec5 n3.

grados de los entes se continúan los unos a los otros entre sí, de acuerdo con una cierta semejanza; por lo tanto, las realidades que son totalmente desemejantes se siguen las unas a las otras entre sí mediante algún intermediario que tenga semejanza con ambos extremos. Es así que la realidad cuya sustancia y operación está situada en el tiempo es totalmente desemejante a la realidad cuya sustancia y operación se encuentran en la eternidad. Luego es necesario que entre ellas exista una tercera realidad intermedia, incluso de manera que su sustancia esté sometida a la eternidad y su acción al tiempo o viceversa.

457. Pero no puede [*212*] suceder que la sustancia de alguna realidad esté en el tiempo y su operación en la eternidad: puesto que así la operación sería más elevada y mejor que la sustancia y el efecto sería también más elevado y mejor que la causa; cosa imposible. Luego queda que la realidad intermedia tenga la sustancia en el momento de la eternidad y la operación en el tiempo. Esto es lo que se ha intentado probar [*213*].

XXXII

[LA SUSTANCIA INTERMEDIA ENTRE LA ETERNIDAD Y EL TIEMPO]

214. *Toda sustancia que en algunos de sus aspectos está sometida a la eternidad y, en algunos otros, está sometida al tiempo es simultáneamente ente y generación.*

215. Toda realidad sometida a la eternidad es ente; toda realidad sometida al tiempo es generación. Por lo tanto, si esto es así, entonces, si una realidad está juntamente sometida a la eternidad y al tiempo, es ente y generación, no en un solo modo, sino en dos.

216. Por lo que hemos dicho, es evidente que todo lo generado y sometido por su propia sustancia al tiempo tiene su sustancia pendiente del ente puro, el cual es la causa de la durabilidad y la causa de todas las realidades tanto sempiternas como destructibles.

217. Es necesario establecer un uno que consiga llegar a las unidades y que él mismo no la reciba, pero todas las demás unidades la hayan adquirido de él.

218. Esto significa lo que sigo afirmando: si se encuentra un uno que consigue adquirir lo no adquirido y otro que consiga adquirir lo adquirido, entonces, ¿qué diferencia hay entre este y el primero que consigue adquirir? Esto no es posible a no ser que o bien el uno sea semejante al otro en todos sus aspectos, o bien exista entre ambos una diferencia que sea superflua en uno. Por consiguiente, si le es semejante en todos sus aspectos, entonces, no es uno el primero y el otro el segundo. Y, si uno de ellos no es semejante al otro en todas sus disposiciones, entonces, ciertamente uno de ellos es el primero y el otro el segundo. Por consiguiente, el principio en el que hay una unidad fija, estable, no dependiente de algún otro, es el uno, primero verdadero, como hemos mostrado; y el principio en el que se encuentra la unidad procedente de otro está fuera del uno primero verdadero. Luego, si la unidad ha sido adquirida de otro, ha sido adquirida del uno primero. Proviene, pues, de ahí hasta tal punto que el uno primero verdadero y los restantes unos poseen una vez más la unidad; esta unidad es por el uno verdadero que es la causa de la unidad.

219. Es evidente y claro que toda unidad, existente después del uno-verdadero, ha sido adquirida, creada; sin embargo el uno-verdadero puro crea las unidades, hace que las adquieran: no las adquiere, como hemos demostrado [*218*][1].

[COMENTARIO]

458. Dado que en la proposición precedente se ha probado que existe alguna realidad cuya sustancia se encuentra en la eternidad y la operación en

---

[1] Según los distintos textos transmitidos, el libro termina con alguna de estas frases: "Está, pues, completa la exposición de la esencia de la pura bondad". "Termina el libro *De causis* expuesto por Alfarabi". "Queda acabada la exposición del tratado sobre la pura bondad". "Terminan las tesis de Aristóteles sobre las inteligencias o sobre su ser y sobre la esencia de la pura bondad".

el tiempo, muestra consecuentemente cuál es la condición de esa sustancia en esta última proposición, al afirmar [*214*]: "Toda sustancia que, en algunos de sus aspectos, está sometida a la eternidad y, en algunos otros, está sometida al tiempo, es simultáneamente ente y generación".

459. Esta proposición corresponde a la proposición CVII del libro de Proclo, expresada en los términos siguientes: "Todo lo que, por una parte, es eterno y, por otra parte, temporal, es simultáneamente ente y generación".

460. Para explicar esta proposición, el autor desarrolla tres puntos: primeramente, prueba la proposición propuesta; esta prueba depende completamente del significado de los términos [*215*].

461. En efecto, puesto que la eternidad es simultáneamente toda[2], puesto que carece de la sucesión de pasado y futuro, como se ha aclarado anteriormente, recibe el nombre de ente lo que existe en la eternidad, puesto que siempre está en acto. Por otro lado, el tiempo consiste en la sucesión de pasado y futuro; por lo tanto, lo que existe en el tiempo es como un llegar a ser[3]; esto es lo que indica el nombre de generación. Luego, lo que está totalmente en la eternidad, es totalmente ente; en cambio, lo que está totalmente en el tiempo, es enteramente generación; finalmente, lo que en parte está en el tiempo y, en parte, se encuentra en la eternidad es simultáneamente ente y generación.

462. En segundo lugar, en el párrafo que empieza [*216*]: "Luego, es evidente", ofrece una especie de corolario. En efecto, la disposición u ordenamiento de los entes es de tal índole que los inferiores dependen de los superiores. Por lo tanto, es necesario que la realidad sometida totalmente a generación –y que tiene su sustancia y su operación en el tiempo– dependa de aquella realidad que es simultáneamente ente y generación, en cuanto tiene su sustancia en la eternidad y su operación en el tiempo. Por otro lado, es necesario que esta última dependa a su vez de la realidad que tiene totalmente en la eternidad tanto su sustancia como su operación; y, finalmente, esta última dependa del ente primero que está por encima de la eternidad, puesto que es principio de duración de todas las realidades tanto sempiternas como corruptibles.

463. En tercer lugar en el párrafo [*217*] que comienza: "Es necesario que el uno" declara el autor que todo depende del uno primero.

---

[2] En el texto latino: *tota simul.*

[3] En el texto latino: *est quasi in fieri.*

464. Para la comprensión de lo que aquí se afirma, hay que observar la proposición CXVI del libro de Proclo que dice así: "Todo dios es participable, excepto el uno". Esta proposición es aducida por Proclo para mostrar cómo los Platónicos establecían la existencia de muchos dioses: pero no todos tenían la misma categoría, sino que establecían la existencia de un dios primero –que no participaba de nada, sino que esencialmente era el uno y el bien–. Y establecían que existían otros dioses inferiores que participaban del mismo uno y bien.

465. Nos presenta la prueba de esto porque –dice el autor– es evidente que el Dios primero y supremo no participa de nada; si fuera de otra manera, no sería causa primera de todo; pues lo que participa presupone siempre alguna realidad anterior que existe por esencia. Y él demuestra después que los otros dioses son participantes, con este argumento: si el Dios primero es esencialmente uno, y no lo es por participación, entonces o bien alguno de los otros dioses es de manera semejante uno y así en nada se diferencia del primero, o es necesario que sea uno por participación. En efecto, si el propio uno es la esencia del primero, es necesario que, si alguno se diferencia de él, como segundo que existe después de aquél, no puede ser de tal índole que su esencia sea el mismo uno, sino que debe ser participante de la unidad.

466. Esto es precisamente lo que en este libro [217] se propone: es necesario establecer un uno primero "que consiga llegar a las unidades", o sea que, partiendo de él, cualquier realidad que tenga unidad participe de su unidad; pero él mismo no la recibe, esto es, no participa de la unidad de ningún otro. Sin duda, es ofrecida la prueba que ha sido anunciada de antemano.

467. Así da fin el libro *De las Causas.*

468. Sean dadas gracias a Dios omnipotente que es la primera causa de todo.

ÍNDICE ANALÍTICO

[Se indica la numeración del texto]

Abstracto [Separado]. –Entre los platónicos: 53, 66, 98, 240, 275. –Nombre: 378.

Accidentalmente [per accidens]: 41.

Accidente: 114, 419.

Acto. –Noción metafísica: 129, 413, 414. –Valor gnoseológico: 168, 286, 313. –Dios, acto puro: 168.

Actualidad: 168.

Adquisición [participación]: 297, 325, 466.

Agente: 266, 268, 269, 365, 388.

Alma. –Alma cósmica en el neoplatonismo: 58-69, 139, 142-155, 221, 262, 296-300. –Alma de animales y plantas: 138, 144, 282, 354. –Alma humana: 20, 21, 84, 85, 92, 138, 143, 147, 154, 226-230, 282, 283, 301, 308, 310, 312, 313, 354, 420, 429, 445.

Amethectum [imparticipado]: 163.

Apetito: 39.

Artes: 38, 41, 263.

Authypostaton [autosubsistente]: 304, 422, 425, 435.

Bien. –Bien en común: 98, 389. –Dios como bien: 66, 98, 99, 210, 241, 464.

Bondad: 163, 175, 195, 210, 212, 231, 234, 380.

Casa: 428.

Causa. –Causa en común: 2, 3, 10, 23, 29, 41, 42, 130, 177, 210, 282, 340, 397. –Causa eficiente: 34, 35, 36, 39, 41. –Causa final: 39. –Causa formal: 17, 18, 32, 235. –Causa material: 33, 235. –Causa primaria: 10-15, 24-29, 87, 219, 152. –Causa suprema y primera: 38, 45, 77, 101, 160, 168-170, 177, 175, 227-234, 366, 391, 394. –Causa segunda: 24, 28, 34, 38, 216, 229, 413. –Causa universal: 37, 42, 45, 221.

Causalidad: 201, 253, 261, 263, 352.

Causar: 10, 12, 15, 28, 82, 202, 219.

Ciencia. –Ciencia como perfección: 226. –Ciencia divina: 228, 399. –Ciencia de las inteligencias: 228, 249.

Composición: 13, 109, 114, 145, 146, 371.

Compuesto: 403, 409, 413, 429, 431.

Conocimiento. –Conocimiento en común: 67, 166, 168, 172, 174, 175, 180, 204-207, 214, 240, 247, 273, 338, 339, 343. –Nuestro conocimiento de Dios: 160, 163, 169, 172, 177, 178. –Conocimiento divino: 247, 249, 399.

Continuidad: 352.

Continuo: 429.

Contrariedad: 115.

Contrario: 115.

Corrupción: 20, 48, 154, 262, 414, 417.

Creación: 79-85, 224-230, 265-272, 345, 346, 379, 380, 399.

Cuerpo. –Cuerpo en común: 67- 71, 88, 180, 184, 189-193, 207, 231, 351, 352, 419, 429, 455. – Cuerpo celeste: 61, 62, 76, 143, 144, 147, 150, 152, 157, 180, 221, 298, 441, 449, 454-455. –Cuerpo animado: 58, 67, 70, 136, 147, 154, 298, 299, 355. – Cuerpo humano: 142,155, 230.

Definición: 404.

Dependencia: 212, 316-324, 335, 408, 413, 415, 430, 462.

Desear: 389.

Dios: 65, 72-74, 213,74, 84, 92, 109, 177, 213, 268, 269, 309, 324, 325, 342, 344, 370, 374, 380, 413, 465.

Diversidad: 371, 395, 397, 399, 401, 411, 417, 421, 438.

División: 184, 185, 187.

Efecto. –Efecto en común: 2, 78, 82, 168, 213, 215, 282, 299, 391, 399. –Efecto milagroso: 268.

Ejemplar: 298.

Ejemplo: 77, 297.

Elementos: 33, 429.

Ente [ens]. –Ente en común: 20, 21, 98, 107-109, 175, 231, 447. –Ente separado: 65-67, 98, 102, 275, 318, 286, 343, 344. –Ente divino: 233, 325, 327, 328, 343, 344, 462.

Entender [inteligir]: 82, 269, 278.

Esencialmente [per se]: 41, 42, 72, 73, 138, 139, 140, 372, 379, 404, 413.

Especies. –Especies inteligibles: 67, 117, 241-244-254, 284, 313. –Especies lógicas: 114, 115, 339.

Estabilidad [fixio]: 27, 28, 311, 212, 317, 363, 364, 414.

Eternidad: 48, 49, 52, 53, 57, 60, 246, 441, 450, 461.

Eterno: 49, 50, 53, 395, 439, 451, 452, 453, 456, 457.

Evo: 50.

Excelencia: 383.

Fe: 49, 62, 89, 241, 264, 289, 441.

Felicidad: 1-8.

Finito: 109, 146.

Forma. –Forma inteligible o *species*: 85, 124, 126, 127, 204, 240, 287, 312. –Forma ejemplar en Dios: 65, 121, 241. –Forma de las cosas: 53, 65, 66, 71-74, 80, 83, 84, 98, 105, 120, 162, 241, 241, 275, 278, 280, 286, 289, 344, 352, 379, 386, 404, 409, 413, 429.

Formación: 407, 408, 415.

Fuego: 333, 340, 379, 388.

Generación: 19, 20, 48, 221, 407, 414, 461, 462.

Generado: 403, 404.

Grado: 47, 102, 147, 179, 202, 338, 344, 399, 445, 446, 456.

Hombre: 18-21, 76, 143, 170, 270, 333.

Horizonte [alma]: 61, 220.

Icónico: 295, 299.

Imagen: 295, 297.

Imperfecto: 378, 407.

Impresión: 14, 15, 26, 29, 60, 87, 135-141, 147, 154.

Imprimir: 216, 254, 391.

Incorporeidad: 189-194.

Incorpóreo: 395.

Incorruptible: 412, 413, 414, 418.

Indigencia: 371, 374.

Individuación: 234.

Individuo: 20, 83, 114, 122, 124, 235, 278.

Indivisible: 195, 424.

Infinito: 71, 76, 92, 151, 362, 363, 395, 398.

Infinitud: 318, 329.

Influir: 35, 129, 357, 362, 364, 375.

Influjo: 363, 364, 379, 400.

Información: 345.

Ingenerable: 402-409.

Intelecto. –Intelecto como mente: 57, 67, 91, 203, 240, 275, 286, 287, 349, 350, 353, 385-388. –Intelecto como facultad

espiritual: 4, 172, 175, 244, 248, 249, 332.

Intelectual: 206, 276, 277, 281, 403.

Intelectualidad: 312, 313, 339.

Inteligencia. –Inteligencia como orden sustancial en sí: 57, 78-85, 102, 103, 109, 114-118, 122-126, 147, 177, 189-195, 209-235, 236-255, 286-291, 320-328, 420, 455.

Intención. –Intención del agente: 41. –Intención lógica: 181.

Lógica: 8.

Luz. –Luz corpórea: 168, 363. –Luz gnoseológica: 169. –Luz divina: 168, 329.

Magnitud: 184, 185, 192, 271, 272.

Matemática: 8.

Materia. –Materia en general: 404, 407, 409. –Materia corporal: 67, 120, 126, 138, 243, 244. –Materia primera: 98, 99, 235, 415.

Material: 415.

Medida: 327, 450.

Medio [continuador]: 366, 447, 454-457, 461.

Meditación: 170-173.

Mérito: 367.

Moral (Filosofía): 8.

Motivo: 58, 340.

Mover: 58, 136, 338, 339, 413,

Movimiento: 48, 58, 67, 77, 88, 136, 184, 185, 217, 271, 448, 455.

Multitud: 185.

Mutación: 267, 268.

Narración: 161, 169, 170, 171, 181.

Natural: 24, 352, 445. –Filosofía natural: 8.

Naturaleza: 38, 217, 220, 221, 226, 445.

Negación: 160, 161, 162, 168, 172, 175, 177, 180, 181.

Nombres: 161, 378, 383.

Número: 115, 186.

Operación: 23, 194, 204, 213, 271, 303, 305, 306, 379, 452, 453, 456, 457, 458, 462.

Óptimo: 210, 367.

Orden: 10, 37, 67, 75, 83, 99, 114, 129, 180, 202, 227, 241, 340, 351, 352, 429, 440-457.

Otro. Ser por otro: 372. –Ser en otro: 391.

Parte: 426, 429, 431.

Participación: 80, 120, 122, 213, 226, 229, 275, 286, 297, 318, 325, 349, 379, 386, 465.

Participar: 109, 114, 146, 231, 287, 375, 380, 385, 386, 408.

Pensamiento [cogitatio]: 170-173.

Perfección: 226.

Perfecto: 116, 129, 378, 387.

Perpetuidad: 450.

Plantas: 445.

Potencia. –Noción cosmológica: 244, 406. –Potencia activa [virtus]: 219, 222, 223, 226, 229, 251, 316-319. –Potencia de existir (virtus essendi): 57, 107, 109, 116, 318, 332.

Primero. –Noción metafísica: 372. –Noción de Dios: 340, 341, 343, 349, 375, 462, 464.

Privación: 98, 115, 407.

Proceder: 235, 340.

Punto: 429.

Pureza [impermixtio]: 365, 366.

Puro: 168, 210, 323, 324, 325.

Raciocinativo: 172, 343.

Recirculación: 310.

Régimen. –Régimen en común: 215, 217. – Régimen de la causa primera: 360-383. –Régimen de las inteligencias: 384-389. –Régimen divino participado: 390-400. – Régimen humano: 359, 367, 368, 387.

Regir: 219.

Riquezas: 372.

Sentidos: 170, 171, 172, 180, 214, 249, 283, 298, 339.

Ser [esse]. – Ser en común: 18, 19, 20, 48, 53, 55, 82, 100-102, 175, 226, 233, 277, 278, 281, 339, 342, 344, 413. – Grado de ser: 53, 54, 55, 81, 103, 175, 182, 235, 282, 289, 364. –Ser participado o adquirido: 55, 96, 145, 105, 109, 145, 146, 181, 230.

Siglo: 381.

Simple: 370, 423, 429, 430, 431.

Simplicidad: 421.

Sol: 385, 388, 398.

Subsistencia: 430, 431.

Substancia: 49, 50, 79-85, 114, 181, 224, 311, 363, 377, 395, 400-410, 415, 435, 436, 441, 442, 446, 452, 453, 457, 458, 459, 462.

Suficiencia: 372, 373, 430.

Sujeto: 379,418- 420, 423.

Superintelectual: 206.

Temporal: 395, 435.

Tiempo: 48, 58, 184, 264, 266, 271, 436, 437, 441, 450, 454.

Todo (totalidad): 418, 419, 426, 428.

Transformación: 447.

Último: 7, 46, 63.

Unidad. –Unidad de Dios: 75, 370, 377, 382. – Unidad del intelecto: 127. – La unidad como perfección: 331.

Unido (unificado): 103, 333.

Universal: 233, 235.

Universalidad: 352.

Universo: 271, 272.

Uno. –Uno en común: 98, 214, 429. –El Uno como Dios: 66, 98, 464, 331, 377, 465, 466.

Vida. –Vida en común: 275, 281, 377. – Vida de Dios: 289, 329, 341, 342.

Vivir: 21, 278, 339, 341.

Vuelta sobre sí: [conversio, reditio]: 189, 191, 302-306, 307, 309, 310, 311.